

لجنة التأليف والترجمة والنشر

المستقى

دراسات المستشرقين

الجزء الأول

دراسات مختلفة

جمها ونقلها إلى العربية وعلق عليها

الدكتور صلاح الدين المنجد

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥

تمهيد

عيت منذ سنوات ، أثناء مقامى فى باريس ، بوضع مسرد شامل لما كتبه
المستشرقون من دراسات عن تراثنا الإسلامى منذ منتصف القرن التاسع عشر ،
تمهيداً لنقله إلى اللغة العربية .

وقد خرجت من على هذا واليقين عندى أن هذا الإنتاج الوافر الضخم جدير
أن يضطلع عليه العرب المثقفون . لأن المستشرقين طرّفوا كل ناحية من نواحي
ثقافتنا ، وعالجوا كل أمر ذى شأن فى ديننا وحضارتنا ، متبعين فى دراساتهم
وأبحاثهم طرق البحث النهجى المنظم . ولقد أتيح لهم أن يكونوا ، أحياناً كثيرة ،
أكثر إحاطة بالمصادر وأبصر بمواضع النقد ، وأشدّ جرأة على ارتياد آفاق صرفنا
من ارتيادها الدين أو التقاليد أو الجود الفكرى . مع أن علينا ، محافظة على الدين
أو التقاليد ، أن نفهم حقيقة ماضيتنا وحاضرنا وأن نقرأ ما يكتب لنا وعليها ، وما
نعرف أو نوصف به .

نشر المستشرقون مئات من كتبنا القديمة ، ووضعوا مئات من الدراسات عن
تاريخنا ، لا أقصد التاريخ السياسى وحده ، بل تاريخ الحضارة الإسلامية العربية
كلها بظواهرها وبواطنها . فيسروا لنا بنشرهم العلمى لكتب كثيرة أن نطلع عليها
وننتفع بها . ودفّعونا إلى اقتفاء آثارهم فى نشر تراثنا . كانوا بادئين وكنا متبعين
مقلدين . ثم هم عرفوا بدراساتهم حضارتنا ، وأظهروا بتحقيقهم ودرسهم كثيراً
من محاسنها وكثيراً من مساوئها

كان هؤلاء المستشرقون ضروباً ثلاثة : فضرب لم يملك ناسية اللغة فأخطأ
فى نشر الكتب وفى فهم النصوص ، لكنه حفل بأمور شكلية لا فائدة لنا منها .
وضرب أثرت فى دراساتهم مآرب السياسة والتعصب للدين فوجهوا الحقائق

وفسروها بما يوافق أعراضهم أو ما يسمعون إليه . ولعل هذا الضرب هو الذى دفع الشرقيين من المسلمين العرب أن يرتابوا بالمشترقيين جميعاً ، لأن من المؤسف أن يسخر هؤلاء العلم الذى يسمو به الإنسان ، لإذلال الإنسان أو استعباده أو الطعن على ترأثه وعقيدته بغير الحق . لكن فريقاً ثالثاً أوتى الكثير من سعة العلم ، والمتكسب من العربية ، والإخلاص للبحث ، والتحرر والإنصاف . فكانت دراساتهم مثمرة ، وأعمالهم مباركة ، وكانوا جديرين بكل إجلال^(١) .

وسواء أكان المستشرقون مؤمنين بالعلم حقاً أم مبهدين للاستعمار ودعاة للتعصب فينبغى أن لا يمنعنا ذلك من قراءة ما كتبوه . فلن نخلو هذه القراءات من فوائد ، ولن نخلو تلك الدراسات أحياناً من توجيه ، أو توضيح ، أو تصحيح ، فالهم أن يأخذ المثقفون ما ينقصهم ، وأن عليهم أن يميزوا الخبيث من الطيب . على أن هناك أمراً نحب أن ندعو إليه وأن نحققه : ينبغى أن يتعاون العلماء المخلصون من المستشرقين والعلماء المتعطشون للمعرفة من الشرقيين معاً . بمثل هذا التعاون يُتم كل فريق نقص الفريق الثانى ويساعده على سلوك الهج الصحيح وبلوغ الناية . وهذا التعاون هو الذى يُثمر فيؤتى أكله طيبة . وإلا فالاستشراق إلى ضعف ثم زوال .

ذلك كله دفعنى إلى البدء بنقل بعض هذا النتاج الإستشراقى إلى العربية . قدمت الحديث من الدراسات على القديم . وما كتبه المستشرقون أنفسهم بالعربية

(١) لتوسع معرفة أعمال المستشرقين ، ينبغى الرجوع إلى :
محمد كرد على : المستشرقون في علماء المصريات (مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق ،
المجلد ٤ ، ١٩٤٨) .

ج . أربرى : المستشرقون البريطانيون ، لندن ١٩٤٦
بطرس البستاني : أطوار الاستشراق وأعمال المستشرقين (١ : أدباء العرب :
عصر الأنبياء ، بيروت ١٩٣٧)

عسرين المرواوى : المستشرقون والاسلام ، القاهرة ١٩٣٦
نجيب الطيبي : المستشرقون . ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢

على ما كتبوه بلغاتهم ، وانتقيت لكل واحد دراسة مما اختص به . ولم أحفل بجمع الدراسات حسب موضوعاتها ، بل جعلتها مختلفة الألوان ، ليجد كل فيها طرقات ما يهوى . وأردفت بكل دراسة أهم آثار كاتبها شأناً ليرجع إليها الباحثون . فلعل هذا التتقى يتيح للمثقفين الإطلاع على نتاج علماء الغرب ، ومناهجهم في البحث ، وطرقهم في الدرس ، وعلى مصادرهم وينابيع دراساتهم . ولعله أن يكون وسيلة يعرف بها الشرقيون أولئك العلماء ، وطريقاً إلى التعاون الذى دعونا إليه .

ولا بد أن أشكر هنا لأصدقائى الأساتذة المستشرقين تلافيفهم بالمشاركة في إخراج المتقى ، والسماح لى بترجمة دراساتهم .
والشكر للأستاذ محمد عبد الواحد خلاف الذى يستر طبع هذا الجزء من المتقى .

القاهرة
١٩٥٥

صلاح الدين المنجد

فهرست الجزء الأول

من المتقى فى دراسات المستشرقين

- تمهيد ج
- ١ - ما صنف علماء العرب فى أحوال أنفسهم (بروكلن) ... ٣ - ٢٣
قائمة مؤلفات الأستاذ بروكلن ... ٢٥ - ٤١
- ٢ - نظرات فى علاقات الفقه الإسلامى بالقانون الرومانى (نلينو) ٤٣ - ٥٥
آثار الأستاذ نلينو ... ٥٦ - ٥٧
- ٣ - كتاب باتانجل للبيرونى (ريتز) ... ٥٩ - ٧٢
من آثار الأستاذ ريتز ... ٧٣
- ٤ - نشوان بن سعيد الحميرى (سترستين) ... ٧٥ - ٨٣
من آثار الأستاذ سترستين ... ٨٤ - ٨٥
- ٥ - ثلاث محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى (شخت) ... ٨٧ - ١١٩
آثار الأستاذ شخت ... ١٢٠ - ١٢٣
- ٦ - خواطر فى الأدب العربى (جب) ... ١٢٥ - ١٥١
آثار الأستاذ جب ... ١٥٢
- ٧ - قبور الصحابة فى القسطنطينية (شنيدر) ... ١٥٣ - ١٥٩
من آثار الأستاذ شنيدر ... ١٦٠
- ٨ - ذكرى ابن سينا (غابريلى) ... ١٦١ - ١٧٤
أهم آثار الأستاذ غابريلى ... ١٧٥

- ٩ — كتاب التنبيه على حدوث التصحيف (كراوس) ... ١٧٧ — ١٨٤
 من آثار الأستاذ كراوس ... ١٨٥
 ١٠ — الفتوة والحليفة الناصر (تيشنر) ... ١٨٧ — ٢٠٤
 آثار الأستاذ تيشنر عن الفتوة ... ٢٠٥ — ٢٠٧
 ١١ — الفلسفة الشكية عند العرب (كرير) ... ٢٠٩ — ٢٢٤
 آثار الأستاذ كرير ... ٢٢٥ — ٢٢٦
 ١٢ — أصول الجمال في الفن الإسلامي (قيت) ... ٢٢٧ — ٢٤٤
 أهم آثار الأستاذ قيت ... ٢٤٥
 آثار الدكتور صلاح الدين المنجد ... ٢٤٦ — ٢٤٨

ما صنف علماء العرب

في أحوال أنفسهم (*)

للمستشرق الألماني الأستاذ بروكلن

C. Brockelmann

(*) كتب الأستاذ بروكلن هذه الدراسة ، خاصة لعنتقي ، باللغة العربية . والنص المثبت له.

من أحسن ما ورثت الإنسانية عن العرب آدابهم الجليلة ، ومن أتمن فروع
هذه الآداب التواريخ الكثيرة المؤلفة في أخبار الممالك والقبائل ، والأعيان من العلماء
والصالحين . وقد قللت الأعراب جماعات المسلمين في تأليف كتب التاريخ بالعربية
حتى البرابر المغاربة فإنهم عصوا أمر العرب السياسي في بلادهم لكنهم لم يستطيعوا
إدخال لغتهم في الآداب . ولما أسس محمد بن تومرت مُلك الموحدين في المغرب
وصنف ملازمه أبو بكر الصنهاجي سيرته بالعربية لم يدخل فيها إلا بعض مقالاته باللغة
البربرية . فلم يكن للبرابر آداب بلغتهم إلى يومنا هذا ، إلا بعض الأغاني الجارية
على أفواه المغنين التي جمعها العلماء من الفرنسيين . أما في الشرق فقد أنشأ
الإيرانيون منذ المائة الرابعة شعراً فارسياً ، لكن العربية بقيت عندهم لغة العلوم
والتواريخ . وتبعهم الأتراك في ذلك ، فإن بطي الترك محمود الغزنوي ، ومنكوبيرتي
— آخر ملوك خوارزم — صُنفت سيرتاها بالعربية . لكن أتراك الروم كانوا أول
من ترك العربية وصنفوا تواريخهم بلغتهم العثمانية .

كان عرب الجاهلية يفخرون بذكر ماثر أسلافهم وأيامهم وأنسابهم . وكان
سمرهم يجري على رواية أيامهم ، وإن كان أكثرها مقاتلات قبائل لا شأن لها .
ولم يهتم رواة هذه الأخبار بالتدقيق فيما جرى ، بل دارت حكايتهم على الأسلوب
المتبع في حكايات العامة في كل البلاد ، وكانت ترجح أفعال الأبطال على صنائع
القبائل ، فإن أعراب الجاهلية كانوا مفرورين بأنفسهم ولم يطيعوا أمراءهم إلا
مقهورين بالضرورة .

فغلب الافتخار في الأشعار الجاهلية على مدح القبائل ، ولم يغير الإسلام هذا
التمصّب ، فإن شأن الجماعة غلب على أنفس المؤمنين ، ومع ذلك زاد الإسلام أهمية
الشخص ، لأن الثقة بالأحاديث المروية عن النبي ، التي جرت عليها حياة المسلمين ،
كانت متعلقة بالثقة بالرواة . لذلك كان علماء المائة الثانية يجمعون الأخبار عن حياة

الصحابة والتابعين ، وقد صنّفوها في كتب الطبقات ، وتبهم الفقهاء والأدباء يؤلفون طبقات أهل المذاهب والشعراء والنحاة واللغويين .

وأما الصحابة فكان العلماء يُعنون بما حدثوا عن رسول الله وإن لم يرووه إلا مرة واحدة ، ولكن الأدباء كانوا يرتّبون الشعراء على قدر شعرهم ويبحثون عما سبق إليه المتقدمون فأخذهم المتأخرون^(١) ، وعن نقائضهم مع من جرى في ميدانهم ، فلم يجدوا في أخبار شعراء الجاهلية إلا ما قاله الشعراء عن أنفسهم في الأشعار وما أنشأ الرواة فيها ، وما نقل إليهم من أخبار الأجيال السابقة خصوصاً ما ذكره العلماء عن الشعراء الجاهليين . وأما الأدباء والعلماء فأخبروا أصحابهم بما أخذوه عن مشايخهم وما صنّفوا من خزائن العلم ، وربما رووا شيئاً من خلقهم وأخلاقهم ، مثل علماء بلاد الروم الذين لم يغفلوا عن البحث في أخلاق السلف وقلّ ما يروى عن أحوال حياتهم غير الملمية .

وأما أخبار أيام العرب فتجد فيها الأبطال يقصّون كثيراً مما جرى لهم في الغزوات يقولون : فعلت وفعلت . وكثرت الأخبار على هذا الأسلوب في سيرة النبي وأخبار المغازي والفتوح . وقلّ ما نجد من هذا الطراز في كتب الطبقات ، ولكنه أصل للحكاية عن نفس الإنسان وأحواله وتجاربها . ومنه ما رواه محمد بن سعد في كتاب طبقات الصحابة والتابعين^(٢) عن شيخه الواقدي ، مؤلف كتاب المغازي ، في ملاقاته يحيى بن خالد البرمكي وزير هارون الرشيد . كان الواقدي يتجر بالدقيق ، ولكنه صرف معظم أيامه في البحث عن مشاهد المدينة وأخبار النبي فلم يصلح في تجارته وكثيراً ما ضرّه الدين . فخرج أمير المؤمنين هارون الرشيد في بعض السنين فورد المدينة ، فقال ليحيى بن خالد : ابتغ لي رجلاً عارفاً بالمدينة ومشاهدها . قال الواقدي : فسأل يحيى بن خالد ، فكلّله على ، فبعث إلى فائتيه ، وذلك بعد العصر ، فقال لي : يا شيخ ! إن أمير المؤمنين ، أعزّه الله ،

(١) انظر كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة

(٢) ج ٥ من ٣١٤

يريد أن يصلي عشاء الآخرة في المسجد ، وتمضي معنا إلى هذه المشاهد فتوقفنا عليها وعلى الموضع الذي يأتي جبريل عليه السلام ، وكن بالقرب ، فلما صليت عشاء الآخرة إذا أنا بالشموخ قد خرجت ، وإذا أنا برجلين على حاربن . فقال يحيى : أين الرجل ؟ فقلت : هانذا . فأتيت به إلى دور المسجد فقلت : هذا الموضع الذي كان جبريل يأتيه . وحكي الواقدي أنه دلها على المشاهد مشهداً بعد مشهد . فجعلنا يصلين ويجتهدان في الدعاء ، ثم عزم هارون على الرحلة إلى مكة فأذن يحيى بن خالد له بالانصراف بعد أن أصبح وقال له : إن أمير المؤمنين أعزه الله لم يزل باكياً ، وقد أعجبه ما دلته عليه ، وقد أمر لك بعشرة آلاف درهم ، فإذا بدرة مبدرة قد دفعت إليه ، ودعاه أن يلقاه حيث كان واستقر به الدار . فحكي الواقدي أنه قضى دينه واتسع ، ثم إن الدهر أعضه ، فقالت له زوجته : إن وزير أمير المؤمنين قد سأل أن تصير إليه . فرحل عن المدينة وآتى العراق ، فسأل عن خبر أمير المؤمنين فقالوا له هو بالرقعة . فأراد الانصراف إلى المدينة يائساً عن لقائه ، ثم عزم على الرحلة إلى الرقة وقد قلّت نفقته ، فلما ورد الرقة صمب عليه طلب الإذن على يحيى بن خالد وعزم على الرجوع إلى المدينة . فلقى يوماً صاحباً من أصحابه وهو بكار الزبيرى وقد ولاه أمير المؤمنين قضاء المدينة فأدخله إلى يحيى بن خالد فأحسن عليه . فلم يزل الواقدي يمدح سخاء البرمكي . فما أحسن هذه الأخبار عما وقع له من مشاق الطريق ، والخوف والنم والتفرج بعد دخوله على الوزير . ولا شك أن الواقدي نفسه أخبر بها أصحابه ، وقد روى الحديث عنهم أحمد بن مسبح ، وروى عنه حديثاً آخر مما حكاه الواقدي في وقائع عمره . وهذه الحكاية ليست فيما دارت عليه به تصاريح الأيام بل هي من الأحاديث عن التفاضل في السخاء التي كثرت في كتب الأدب . وقد جمعها الدارقطني المحدث المشهور في كتاب الأستخياء^(١) ، ورواها السموودي في مروج الذهب^(٢) عن ابن أبي الأزرع محمد

(١) انظر طبعة سايان حسين في : Journal Asiatic Society Bengal N.S. XXX, 1934 . N. XI

(٢) المطبوع على هامش تاريخ ابن الأثير (مصر ١٣٠٣) ج ٩ من ٤٠

ابن مزيد الأديب والمؤرخ المشهور المتوفى سنة ٣٢٥^(١)، عن أبي سهل الداربي . وقد أخذ هذا الحديث عن السعدي : ابن خلكان في كتاب الوفيات^(٢) ، والياقي في مرآة الجنان (ج ٣ ص ٣٨) ، والمرضى في شرح كتاب الإحياء للغزالي (ج ٨ ص ١٨٣) ، ولعل ياقوتاً أيضاً أخذه عن السعدي في إرشاد الأريب (ج ٧ ص ٥٧) ، وإن لم يُسم إلا أبا سهل الداربي . واختلفت رواية أحمد ابن المسبح عما حكاه أبو سهل في بعض الدقائق ، ولكن لا شك أن الواقدي نفسه حكاهما لأصحابه . فقد عرف في أخلاق الواقدي أنه كان من الأسخياء لا يعني بجمع الأموال وضبطها بل يطلق يديه بما ملك ، فضاقت حاله لما انتقل إلى بغداد في أواخر أيام شعبان فشكت زوجته قصر اليد عن تهئية حوائج العيد . وكان للواقدي صاحبان أحدهما من بني هاشم ، فشكا إليه الواقدي ضيقه فأرسل إليه كيساً مختوماً فيه ألف درهم . فلما ورد الكيس بيته كتب إليه صاحب الآخر يسأله عطاء لحوائج العيد فأرسل إليه الكيس ، وبات في المسجد يخاف عتاب زوجته . فلما رجع إليها وحكى لها ما صنع استحسنت ما كان منه ، ثم رد الهاشمي الكيس إليه وهو مختوم وقال : إني كنت أرسلت لك كل ما في بيتي لما سألتني ، فكتبت إلى صاحبنا أسأله القرض فقبلت منه نفس كيسي . فعزم الأصحاب أن يفرقوا الدراهم ويعطوا زوجة الواقدي قسماً خاصاً لسخائهما . وحكى ابن سعد أن يحيى بن خالد لما سمع ما وقع أعطاهم عطايا جزيلة . وحكى أبو سهل أن الخليفة المأمون جزاهم على سخائهم .

ونجد الحديثين مرويين عن الواقدي ، وهو يحدث عن نفسه في كتاب الأسخياء للدارقطني (ص ٨٩ — ٩٣) وفي تاريخ بغداد للخطيب (ج ٣ ص ١٤) ، وهما رواهما عن أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري الأديب المتوفى

(١) انظر فهرست ابن النديم ص ١٢٧

(٢) طبعة مصر ج ١ ص ٦٤

(٣) انظر ما طبع من الحكايات في ذيل كتابي O.A.L. ص ٤٦

سنة ٣٢٨^(١) . ولم يأخذ الخطيب الحديث عن الأنباري نفسه بل من المعاف بن زكريا الجريري ، ولعله رواهما في كتابه « المجلس الصالح » غير المطبوع إلى الآن^(٢) . واختلف الحديثان عند الدارقطني والخطيب في كثير مما رواه ابن سعد والسعدي ، فيظهر أن روايتهما غير صحيحة ، فإنها لم يحكما شيئاً عن زيارة يحيى بن خالد المدينة وقالوا إن الواقدي كان سمع مدح سخاء البرمكي ، وكان حناطاً بالمدينة ، وفي يده مائة ألف درهم للناس يضارب بها ، فتلفت الدراهم ، فشخص إلى العراق يقصد يحيى ابن خالد ، فآانس الخدم والحجاب يسألهم أن يوصلوه إليه ، فقالوا : إذا قدم الطعام إليه لم يُحجب عنه أحد . فوجدنا في الحكاية حيلة من حيل قصاص العامة تريد تشويق السامعين ، فإنه قال : لما رفع الطعام دنوت منه لأقبل رأسه ، فلما صرت إلى الموضع الذي يركب منه لحقني خادم معه كيس فيه ألف دينار ، فقال : الوزير يقرأ عليك السلام ويقول استعن بهذا على أمرك وعد إلينا في غد . فأخذته وانصرفت ، وعدت في اليوم الثالث فأعطيت مثل ما أعطيت في اليوم الأول والثاني . فلما كان في اليوم الرابع أعطيت الكيس كما أعطيت قبل ذلك ، وتركني بعد ذلك أقبل رأسه وقال : إنما منعتك ذلك لأنه لم يكن وصل إليك من معروف ما يوجب هذا ، فالآن قد لحقتك بعض النفع مني . ثم أمر البرمكي غلامه أن يفرش داراً من دياره ويعطيه مائتي ألف درهم ويقضى دينه بمائة ألف ويصلح شأنه بمائة ألف ، وأمر بتجهيزه فشخص إلى المدينة فقضى دينه ، ثم رجع ولم يزل في ناحيته .

فرايت أن الرواية الثانية تختلف كثيراً عن الأولى . ويظهر أن الحكاية من حياة الواقدي لم تثبت على أصلها ، وكانت تجري على أفواه الرواة والقصاص فرووها على ما ظنوا أنه يحسن لدى السامعين .

(١) انظر فهرست ابن النديم ص ٧٥ ، وكتاب النثر الفني في القرن الرابع لزي مبارك ص ٢٥٤

(٢) في دار الكتب الظاهرية قطعة من كتاب المعاف (من المجلس الثامن والأربعين إلى المجلس الثاني والسبعين) مخطوط أدب رقم ٣٠ ، ولم أجد فيها هذا الحديث . (المنجد)

إبراهيم
الموصل

أما أخبار إبراهيم الموصل ، أستاذ الموسيقى المشهور في أيام الخليفة المهدي ، وابنه إسحاق التي حدثناها عن نفسها فنجد فيها أسلوباً أكثر إتقاناً مما في أخبار الواقدي . وقد رتبها حفيد إبراهيم حماد ، ورواها لمحمد بن يزيد المذكور . ورواها أيضاً أحمد بن إسماعيل عن عمه إسحاق ، ولم يصل إلينا إلا ما اختصر منها أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني (الطبعة الثانية ج ٥ ، ص ٢ ، وما بعدها) . ولا يظهر مما نجد في كتاب الأغاني أن كانت أخبار إبراهيم مروية على حدة أم مع أخبار ابنه . حكى إبراهيم أنه في شبابه سكن الكوفة بمحصل المعلوم ولكنه لم يستتب في المكتب ، فهرب إلى الموصل . وفيها أحب الفتيان واشتبهى الغناء . ثم انتقل إلى الري يتعلم الغناء الفارسي الذي كان مشهوراً في أيام بني أمية وأخذ الغنّون بالمدنية . وحكى إبراهيم ما جرى له في أوائل دخوله دار الخلافة لا يخفى ما كان فيها من الفاحشة . وقد كان الخليفة المهدي أذن له في مسامراته ليلتذ بنفائه . ولكنه نهاه أن يصاحب ابنه موسى وهارون خوفاً أن يأخذا عنه ذوق الخمر والفسق . فلما بلغه أنه دخل عليهما وشرب معهما ضربه ثلاثمائة سوط ، وقيده وحبسه . وهذه نبذة مما حكى عن نفسه (١) .

قال أحمد بن إسماعيل في خبره ، قال عمي إسحاق : فحدثني أبي أنه كان مع موسى وهارون في زهرة لها ومعهما إبان الخادم ، فسعى بهما وبني إلى المهدي وحدثه بما كنا فيه ، فدعاني فسألني ، فأناكرت ، فأمرني فجردت ففُضِرْتُ ثلاثمائة وستين سوطاً ، فقلت له وهو يضربني : إن جرى ليس من الأجرام التي يحل لك بها سفك دمي ، والله لو كان سرّ ابنك تحت قدمي ما رفعتها عنه ولو قُطِعَتْما ، ولو فعلت ذلك لكنت في حال إبان الساعي العبد . فلما قلت له هذا ضربني بالسيف في جفنه فشجّني به وسقطت مغشياً على ساعة ، ثم فتحت عيني فوقعت على عيني المهدي فرايتها عيني نادم . وقال لعبد الله بن مالك : خذه إليك ! قال : وقبل ذلك تناول عبد الله بن مالك السوط من يد سلام الأبرشي فضربني ،

(١) انظر كتاب الأغاني ج ٥ ص ١٦٠ ... (دار الكتب)

فكان ضرب عبد الله عندي بعد ضرب الأبرش عافية . ثم أخرجني عبد الله إلى داره وأنا أرى الدنيا في عيني صفراء وخضراء [وحمراء] من حر السوط ، وأمره أن يتخذ لي شبيهاً بالقبر فيصيرني فيه . فدعا عبد الله بكباش فذبح وسأخ وألبسني جلده لسكن الضرب ودفعني إلى خادم يقال له أبو عثمان سميد التركي فصيرني في ذلك القبر ووكل بي جارية له يقال لها جشّة ، فتأذيت بنز عيساباذ (١) وبالبق بذلك القبر ، وكان فيه خلاه استريح إليه ، فقلت لجشّة : اطلبي آخرة عليها فحم وكندر يذهب عني هذا البق . فأتتني بذلك . فلما دخلت أظلم القبر على وكادت نفسي تخرج من النعم ، فاسترحت من أذاه إلى النزع فألصقت به أنفي حتى خف الدخان ، فلما ظننت أني قد استرحت مما كنت فيه إذا حيتان مقلتان نحوي من شق القبر تدوران حولي بحفيف شديد ، ففهمت أن آخذ واحدة بيدي اليمنى والأخرى بيدي اليسرى ، فإما على وإما لي ، ثم كفيتها فدخلتا من الثقب الذي خرجتا منه . فمكثت في ذلك القبر ما شاء الله ، ثم أخرجت منه . ووجهت إلى أبي عثمان الخادم أسأله أن يبيعي جشّة لأكثرها عما أولتني . ففعل ، فزوجتها من حاجب لي ولم تزل عندنا . ثم أخرجني المهدي وأحلفني بالطلاق والعتاق ، وكان يمينا لا فسحة لي فيها إلا أدخل على ابنه موسى وهارون أبداً ولا أغنيهما ، وخلى سبيل . فلما مات المهدي وجلس موسى ، ولقبه الهادي ، على كرمي الخلافة لم يتجرأ إبراهيم أن يدخل عليه بل اختفى حتى طلبه الخليفة ، ومن ذلك الحين استقرت حاله . وهو أول مغنٍ لدار الخلافة . ونجد في رواياته شيئاً مما يدل على رفقته وعلى كرامته . من ذلك ما حكى في زيارة الشيطان بيته فأخذ عنه لحناً من أحسن ما غني به (٢) . وظهرت كرامته في حكايته عن لقائه امرأة سوداء بمكة (٣) وهي تنكي وتقول بيتاً على ذهاب زوجها إلى جدة لطلب المعاش ، فرحل

(١) محلة كانت بشرق بغداد منسوبة إلى عيسى بن المهدي . انظر معجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٧٥٢

(٢) دخلت هذه القصة (الأغاني ج ٥ ص ١٦٢) إلى قصص ألف ليلة وليلة : طبعة مصر ١٣١٦ ج ٣ ص ١٦٩ . وقد جعل صلاح الدين المنجد من هذه الحكاية مسرحية قصيرة في كتابه إبليس يفتي ، دمشق ١٩٤٤

(٣) الأغاني ٥ / ٣١ (سامي)

إبراهيم إلى جدة يبحث عن زوجها ، فوجده في المرفأ ، فأعطاه ثلاثة آلاف درهم تكفيه مع زوجته لعشر سنين على أن يرجع إليها ولا يطلب الماش إلا حيث هي بقيمة .

فلما مات إبراهيم كان ابنه إسحق رئيس الفنانين ببغداد ، فحصل مالا كثيرا ، وكان يعلم الجوارى الغناء ويبيعهما ، ومع ذلك لم يزل يشاق إلى تغيير حاله . فتفقّه إلى أن زعم أنه حرى أن يتولى القضاء في مصر من الأمصار ، ولكنه أبى أن يضيع لذة سماعه .

محمد بن مقسم لم يبق إلى يومنا هذا ما رواه المقرئ محمد بن مقسم المتوفى سنة ٣٥٥ في أخبار نفسه^(١) . وجله حدث فيه عما لقيه من الفتن لاختلاف قراءته على القراء المشهورين . وأخباره لا تشبه أخبار الواقدي والموصليين بما يظهر فيها من الوقائع المهمة .

ابن سينا وأما ابن سينا الفيلسوف المشهور المتوفى سنة ٤٢٨ فكانت حياته كثيرة التحول فإنه خدم بعض أمراء بلاد فارس فرأى اختلاف الدول ، وربما امتزج في أمور السياسة ، ولكنه لم يحدث عنها بما كان يجب من الدقائق فلم يحرر إلا مختصرا في شبابه تممه تلميذه الجوزجاني بتعداد تأليفه ، ونجد هذه الحكاية في أخبار العلماء للقفطي^(٢) ، وفي عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة^(٣) . وقد كان البهقي في تنمة صوان الحكمة^(٤) أتم ما وجد من ابن سينا نفسه بشيء ورد في كتب نائية . وكان أبو ابن سينا يخدم آل سامان ببخارى ، ومع ذلك كان يميل إلى الإسماعيلية الذين نشر اعتقادهم دعة الفاطمية المصرية في بلاد الشرق . لكن ابن سينا كان في شبابه يأبى التقليد فلم يتأثر بما سمع من تذاكر أبيه وأخيه في مذهبهم . وكان حصل علم القرآن

(١) الوافي للصفدي ج ٢ ص ٣٣

(٢) ص ٤٦٣

(٣) ج ٢ ص ٢

(٤) ص ٣٨

وبعض الأدب وهو ابن عشر سنين . فورد النائي المتفلسف بخارى ، فأخذ عنه علوم المنطق وما بعد الطبيعة . ثم قرأ كتاب أفليدس والمجسطي . فتعجب النائي مما حل من أشكال الكتائين . ولما توجه النائي إلى كركانج رغب ابن سينا في علم الطب فوجده غير صعب . وبرز فيه في أقل مدة حتى أخذ بعض الأطباء بقراون عليه كتب الطب ، وكان يعالج المرضى ، فاشتهر وهو ابن ستة عشرة سنة حتى استفاد الأمير منصور الساماني بتجاربه . ومع ذلك لم يزل يشغل بمسائل الفقه والكلام والفلسفة ، وكلما تحير في مسألة تردد إلى الجامع وصلى وابتهل إلى مبدع الكل ففتح له الخلق ويسر المتعسر ، وكان يشغل الليالي في داره بالقراءة والكتابة فإذا غلبه النوم أو شعر بضعف عدل إلى شرب قدح من الشراب لتمود قوته . وتعم ابن سينا أخبار نفسه بتعداد ما ألف من الكتب في شبابه ، ولم يحدث بعد ذلك ، إلا أنه بعد موت والدته دعت الضرورة إلى تولى شيء من أعمال السلطان . فانتقل إلى كركانج ثم إلى نيسابور ومنها إلى باورد ومنها إلى طوس وإلى غيرها من مدن الشرق ، حتى ورد جرجان وفيها اتصل به أبو عبيد الجوزجاني ، وهو الذي أتم حكايته بما شاهد من أحواله ، وليس بكثير إلا ما عدد من تأليفه والمواضع التي ألفها فيها وبعض تجاربه عند أمراء الشرق . وكان ابن سينا ابن ثلاث وخمسين سنة لما أحس أن قوته قد سقطت ، وكان بذلها في الأعمال واللذات . فأت بهمذان وقد أهمل مداواة نفسه . يقول : المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير ، ولا تنفع المعالجة . مات سنة ٤٢٨ .

وشتان أحوال فيلسوف الشرق وما روى أحد معاصريه ، فقيه الأندلس ابن حزم المشهور ، ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ ، مؤلف الفصل في الملل والأهواء والنحل وغيره من الكتب في الفقه والكلام والزهد . كان أول تأليفه كتاب « طوق الحمامة » الذي يروى فيه ما رأى في شبابه من آثار العشق والحبة في نفسه وفي بعض أصحابه ، فكان كتابه من أشهر المصادر في أحوال أعلى أزمنا العرب في الأندلس . ولد علي بن حزم سنة ٣٨٤ بقرطبة . وكان أبوه وزيراً للخليفة هشام الثاني

ومديرُ أموره المنصورُ المامري . وكان آل ابن حزم من المولدين ، أصله من نسل القوط أو الأيبيرية ولم يسلم منهم إلا أبو جده . ولعل ابن حزم ورث عن أجداده ما فيه من ثقافة الإحساس والفهم لحركات نفس النساء ، فازداد ذلك لما نشأ في حرم أبيه يصاحب النساء من الأقرباء والإماء . ولما بلغ أشده وسار في سن الذوق واللذة كان أبوه يُعزل من الوزارة لما طرد محمد المهدي بن المنصور المامري ، فتوفي أبوه سنة ٣٩٢ ، وهرب ابن حزم عن وطنه لما فتح البربر قرطبة ، فبلغه أن دار أبيه قد أحرق فهم بإعانة بني أمية على أن يحكموا ، فلحق عبد الرحمن الرابع لما جملة أهل بلنسية خليفة ولكنه لم يفلح ، فإن عسكره انهزم في بلاط غرناطة . وكان ابن حزم معه فأمر ولم يرجع إلى وطنه إلا سنة ٤١٠ . وكانت قرطبة في يد القاسم الجودي أمير مالقة ، فلما طرد القاسم تولى الأمر عبد الرحمن الخامس واستوزر ابن حزم فإنه كان يماثله ، ميلاً إلى الأدب ، فلم يستقر أمره إلا سبعة أسابيع ، فقتل عبد الرحمن وأسر ابن حزم ، فبأس بعد ما أطلق عن أم وطنه ، فنزل شاطبة ، وفيها ألف حكاية شبابه يصف الحب ومعانيه وأعراضه ، ومخاطباته بطوق الحمامة ، وهو من أحسن التأليف في الأدب العربية . ولكن علماءها لم يعتقدوا به كثيراً فلم تظهر إلى زماننا هذا إلا نسخة واحدة نشرها بعض أهل الشام ، فعرف المستشرقون قيمة هذا الكتاب خصوصاً لحل مسألة تأثير الشعر العربي في غزليات الفرنج في المنصور الوسيطة . ولعل النسخة الشامية مختصرة . ولعل بعض المصنفين المتأخرين قد استفادوا برواية آتم منها ، فإن لسان الدين الخطيب حدث في تاريخ الأندلس (طبع رباط ١٩٣٤ ، ص ١٢٤ - ١٢٦) أن ابن حزم رأى بنفسه رسوم دور أهله ببلاط منيف في الجانب الغربي من قرطبة وقد أحت وطمست أعلامها ، ولكن ابن حزم قال في طوق الحمامة إن بعض الواردين من قرطبة أخبره بما رآه من الخراب . ولعل ابن الخطيب كان استفاد من كتاب سابق لابن حزم اختصره في طوق الحمامة ، أو لعله قرأ نسخة آتم من التي نشرت . ويظهر مما قيل في تصنيف الرسالة أنه لا يحكى فيها دقائق حياته على تواتر الأيام بل

يذكر تجارب نفسه فترى نشوء الروحانية وإحساسه ، ولم يوجد في آداب المتأخرين كتاب يماثل طوق الحمامة على كثرة التقليد في تصانيفها ، ولذلك بقي كالدرة اليتيمة .

وأما علماء المنصور بعد المائة الخامسة فقد كثر بينهم من أخبرنا عن تحصيله العلوم وتصانيفه ، فلنذكر منهم بعض الأماثل ، فقد أخبر عن نفسه على بن زيد البيهقي المتوفى سنة ٥٦٥ ، مؤلف تاريخ حكماء الإسلام ، ووشاح الدمية في شعراء عصره المشهور بتاريخه المسمى بمشارب التجارب (انظر كشف الظنون ، طبع استامبول ، ج ٢ ، ص ١٦٤٦) الذي ضاعت نسخته ، ومنه نقل الرواية الملائمة ياقوت في إرشاد الأريب (ج ٥ ، ص ٢٠٨) فقد أخبر البيهقي عما جرى له إلى أن بلغ تسعاً وأربعين سنة ينسج الحكاية بمختار الألفاظ ، وقد بدأها بنفسه يرفعه إلى آدم ، ومن أسلافه خزيمه بن ثابت ذو الشهادتين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (طبقات ابن سعد ، ج ٤ ، ص ٦١) ، فهو من أشرف بيوتات الإسلام ، وقد نزل أهله قسبة سبزوار ، من ناحية بهق ، في نواحي نيسابور ثم رحلوا إلى ششتمد من قرى تلك الناحية ، وكان لأبيه فيها ضياع . وتعلم في شبابه لغة الفرس وبها صنف تاريخ بهق المشهور ، وكتاب حصص الأصفياء في قصص الأنبياء على طريق البلغاء ، وكتاب الرسائل ، وكتاب عقود المضاحك ، وكتاب خصائص الكبراء . ولم يبق منها أثر إلا التاريخ ، ومع ذلك فقد حصل علوم العربية في الآداب والأحكام والحكمة والحساب . وافتخر بأنه سمع الحديث في ثمانين بلدة عن ألف ومائتي محدث ، وله شعر أورد بعضه في كتاب الوشاح ، وكان متسكلاً على غنى أهله ، فكان يشتغل بالتصنيف . ولم يتول منصباً إلا مرة ، فإن صهره ، وهو والي الري ، ولاء سنة ٥٣١ قضاء بهق ، فبخل زمانه وعمره أن ينطقه في مثل هذه الأمور ، ورأى ماراً قبل شريح قاضي عمر بالكوفة أن نصف أهل بلده كرهوه ، فاعتزل عنه وانتقل في خراسان من قسبة إلى قسبة إلى أن ألقى المصافي في نيسابور سنة ٥٤٩ ، وأكرمه أهلها وأكبرها ، وكان يمدد المجلس في يوم الجمعة بجامعها القديم

على بن زيد
البيهقي

يوم الأربعاء في مسجد الربيع ، وفي يوم الاثنين في مسجد الحاج ، ولم يرجع إلى بلده إلا مرة فإنه لما عاد إلى بيهق سنة ٥٣٦ هـ أزعجه فيها حسد الأقارب فخرج منها خائفاً .

ابن الجوزي ومن معاصريه عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي البغدادي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ . صنف أخبار نفسه في الرسالة المسماة بلفتة الكبد في نصيحة الولد التي يوصي بها ابنه أن يقلده في حياته . وكان ابن الجوزي من الأشراف ، كالبهقي ، يرفع نسبه إلى أبي بكر الصديق ، وكان في شبابه اعتزل عن الدنيا وانصرف إلى تحصيل العلوم ، فباع ما ورث عن أبيه من العقار ليشتري الكتب من ماله ، وكان يتمصب في تصانيفه لمذهب أحمد بن حنبل أشد التمعصب ، فعارضه كثير من أصحاب المذاهب الأخرى . وكان يعقد مجالس الوعظ فاشتهر بها في دار الخلافة . ولما ورد ابن جبير الرحالة الأندلسي ببغداد سمع وعظاً له بين بدى الخليفة وحرمة ، وافترخ في أواخر اللفتة . أنه دعا أكثر من مائة ألف رجل إلى سبيل الله ، وأوصى أكثر من عشرة آلاف شاب بالاعتزال عن لذات الدنيا . وكان لا يدخل طريق المتصوفة ، فلا نجد في أخباره شيئاً من أحوالهم .

الحكيم
الترمذي

وأما أخبار الصوفية منذ المائة الرابعة فكثير فيها ذكر أحوالهم الباطنية على حكاية ما جرى لهم في حياتهم الظاهرة ، ولم يبق لنا من أخبار المتصوفة القدماء عن أنفسهم إلا أخبار الحكيم الترمذي المتوفى سنة ٢٨٥ هـ في نسخة واحدة كانت لإسماعيل صائب أفندي الاستانبولي ، وهي الآن في مكتبة (فاكتة) اللغة والتاريخ والجغرافية في أنقرة ، ولم تطبع إلى الآن . وأما المتأخرون فذكروا أخباراً عن رياضتهم وحالتهم وخوارق العبادة ومنهم خصوصاً ابن عربي الصوفي المشهور المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وقد أخبر عن نفسه في رسالة في مناصحة النفس ، وفي مواضع كثيرة من الفتوحات المكية فهو غير خارج عن دائرة المقامات والتجليات .

ولكن ظهر للمسلمين من أخرجهم عن مخاوف التعارض بين أهل الاعتقاد التقليدي والكاشفات الساحية لحدود الدين ، وهو أكبر المتكلمين في المصور الوسطى محمد الغزالي . وقد ترك لنا أخباراً عن نفسه متقنة أحسن الإتيان . وكان

الغزالي من أشهر فقهاء زمانه يدرس في المدرسة النظامية ببغداد من سنة ٤٨٤ إلى سنة ٤٨٧ هـ ، وصنف كتباً في الفقه مشهورة إلى الآن ، ولم يكتب منذ شبابه بتقليد مشايخ مذهبه بل كان يجتهد بنفسه ، فاستغرق في طلب الكلام والفلسفة ، وعندما قتل صاحبه الوزير نظام الملك سنة ٤٨٥ هـ ، قتله بعض الباطنية ، أخذ يقرأ كتبهم ورد عليهم برسالتين يقرر بأن ما قالوا في الإمام الغائب ووجوب الطاعة له ولدعائه يخالف اعتقاد الإسلام كل الاختلاف ، وكان بذل قواه لقراءة كتب أصحاب المذاهب والنحل ، فيأس من إدراك المعرفة الصحيحة لما رأى تناقض الاعتقادات ، فاعتزل عن التدريس واستناب به أخاه ، وقصد بيت الله الحرام في ذي الحجة ٤٨٨ هـ ، فدخل دمشق سنة ٤٨٩ هـ فلبث فيها أياماً يسيرة على قدم الفقراء ، ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة ، ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة القريبة من الجامع ، فلما ظهر صيته وسأله العلماء أن يعقد لهم مجلساً فارق دمشق وأخذ يطوف في البلاد ، فدخل الديار المصرية ، ثم توجه إلى الإسكندرية يزور المشاهد والترب والمساجد ، يروض نفسه ويكلفها مشاق العبادة ، ثم رجع إلى بغداد وعقد بها مجالس الوعظ ، وقد كان صنف في هذه السنين كتابه في إحياء علوم الدين ، وحدث به في أوائل سنة ٥٠٠ هـ وقد تولى نحر الملك ابن نظام الملك ولاية وطنه خراسان للسلطان محمود ، فدعاه إلى المدرسة النظامية ببغداد ، فأطاعه الغزالي ، وصنف رسالته « المنقذ من الضلال » يبين مادعاه إلى الرجوع إلى التدريس بعد ما ترك رذائل الدنيا وراء ظهره ، ويحكي عن تجاربه من تفقه في الشباب والشكوك التي تورط فيها بقراءة كتب الفلاسفة والباطنية إلى أن استراحت نفسه في طريقة المتصوفة .

ألف الأستاذ هنريك فريك H. Frick سنة ١٩١١ رسالة يشبه فيها المنقذ من الضلال بكتاب شيخ النصاري المشهور أوغستين في أحوال نفسه^(١) ، وتبعه في ذلك أمين الريحاني سنة ١٩٢٣ في كتابه « نور الأندلس » . ولكن رغم تشابه كتابي

(١) Augustini Confessionaria .

النزالي وأوغستين في غرضهما ، فشتان ما بينهما في إدراكه . فإن أوغستين النصراني كان استغرق في خصائص المسيح فوجد فيها شرف النفس النصرانية الجديد ، ولكن النزالي لم يخرج عن فرائض الإسلام بعد ما سلك سلوك الزهاد وأطلع على حالات المتصوفة . وأظهر أوغستين ذخائر حياته الباطنية لقراء كتابه بمظهر أن يتبعوه في سبيله ، ولكن النزالي لم يقصد في تصنيفه إلا اعتذاره في رجوعه إلى الدنيا ، وكان المؤلف النصراني غرق حكاياته بصفات مخالفيه وتناقضهم ، ولكن النزالي لم يرب كتابه على درجات حياته الظاهرة بل على درجات التمييز بين الملل والنحل والطريقة الهادية إلى أصح الديانات ، فتبع كثير من المؤلفين كتاب أوغستين في المغرب في ذكر أخبار أنفسهم ولكن المنقذ بقي واحداً في جنسه .

أسامة
ابن منقذ

ولم يكن العلماء وحدهم هم الذين صنفوا في أخبار أنفسهم ، ففي المائة الخامسة نجد رجلين من أهل الدنيا فعلا ذلك : أولهما الفارس أسامة بن منقذ المتوفى سنة ٥٨٤ . كان والده أمير شيزر ، وهو حصن على العاصي في شمال الشام . وكان أسامة قد أخذ في شبابه علم الأدب عن معلم مشهور ، وقال شعراً جيداً ، وصنف كتاباً في الأدب ، وأشهر تأليفه « كتاب الاعتبار » صنفه وهو ابن تسعين سنة ، ونقل فيه كثيراً مما رآه في عمره الطويل من الأمور وما حمل نفسه عليه من المخاوف . وكان أبوه يدافع عما ورث عن أجداده كثيراً من أمراء الإسلام والنصارى أهل الصليب وخصوصاً الباطنية ؛ فإنهم حاصروا حصن شيزر سنة ٥٠٨ وكادوا أن يفتحوه ، فضجر والده واعتزل الإمارة واستناب أخاه عز الدين أبا المساكر ، ففرج ابنه أسامة عن وطنه سنة ٥٣٣ ، وبالحكاية عن خروجه ابتداء كتابه . ولم يبق لنا منه إلا نسخة واحدة ، وهي ناقصة الأوائيل ، ولم يذكر أسامة شيئاً عن تسع السنين التي خدمها قبل ذلك عند الأمير أنابك زكي في الموصل ، وقال قليلاً في ثمانى السنين التي أقام بها في دمشق وشهد عدة حروب ، ومنها سار إلى مصر وشهد فيها الحروب بين بني فاطمة وأعدائهم في الديار المصرية بينهم وبين أهل الصليب في فلسطين . وما نظم أسامة ما جرى له على تواتر الأيام ، بل حكى عن الاعتبارات على ما خطر بباله من

بلايا نفسه وما سمع من غيره ، ومع ذلك لم يقتخر بشجاعته ، وإن ذكر كثيراً من صنائع مجيبة رآها في أصحابه ، ومدح شجاعة النساء من أقرانه ، ومنها ما حكاه عن محاصرة الباطنية شيزر : فإن أحد بني عمه كان قد هم أن يهرب من الحصن ، فدخلت قرية له عليها زردية وخوذة ومعهما سيف وترس ، فوضعت الخوذة فقالت له : أى شيء نويت تعمل ؟ قال : آخذ ما قدرت عليه وأزول من الحصن بحبل وأعيش في الدنيا ، قالت : بدس ما تفعل ، تخلى بنات عمك وأهلك للحلاجيين وتروح ، أى عيش يكون عيشك إذا افتضحت في أهلك وانهمزمت عنهم ؟ أخرج قاتل عن أهلك حتى تقتل بينهم ، فعل الله بك وفعل . فنتعت من الحرب ، وكان من الفرسان المدودين بعد ذلك . وفي بعض تلك الأيام أخذت والدته أخفاً له وأجلستها إلى روشن يشرف على الوادي وجلست إلى بابه وقالت إذا رأيت الباطنية قد وصلوا المينا رميتها إلى الوادي ، فأراها قد ماتت ولا أراها مع الفلاحين والحلاجيين مأسورة . وحكى أسامة أيضاً كثيراً من عادات الفرنج وأخلاقهم فإنه كان يصاحبهم منذ شبابه ، وأعجبه ما رأى من تعصبهم لدينهم . وكان أبوه قد دسا أسيراً منهم في شيزر إلى الإسلام وزوجه امرأة من قوم صالحين ، فهرب ذلك الرجل مع زوجته وولدين له إلى أقامية ، وهى في يد الفرنج ، وتصره هو وولداه بعد الإسلام والصلاة والدين ، وكان أبوه أرسل جارية ممن غنم من الفرنج إلى الأمير مالك بن سالم صاحب قلعة جعبر مهنماً من القنينة ، فأعجبته واتخذها لنفسه ، فولدت له ولداً سماه بدران . فجعله أبوه ولي عهد ، ثم كبر ومات أبوه فتولى بدران البلد والرعية وأمه الأميرة الناهية . فواعدت قوماً وتدلّت من القلعة بحبل ومضى بها أولئك إلى سروج ، وهى إذ ذاك للأفرنج ، فتزوجت بإفرنجي إسكاف وابنها صاحب قلعة جعبر . وذكر أسامة أن كل من هو قريب العهد بالبلاد الأفرنجية أجنى أخلاقاً من الذين قد تبدلوا وعاشروا المسلمين ، فإنه كان يزور بيت المقدس وهى في أيدي النصارى ، وكان له أصدقاء من الدائرة يخلون له مسجداً صغيراً قريباً من المسجد الأقصى يصلى فيه ، فهجم عليه يوماً ، وهو يصلى ، واحد من الأفرنج ، ورد وجهه إلى الشرق قائلاً : كذا صل . فدخل

عليه الداوية وأخرجوا الرجل واعتذروا إليه قائلين : هذا غريب وصل من بلاد الفرنج في هذه الأيام ، وما رأى من يصل إلى غير الشرق . وأخذ أسامة على النصارى ما رأى عندهم من عدم النخوة والغيرة ، فقد كان الرجل منهم يمشى هو وأمراته فيلقاه رجل آخر يأخذ يد المرأة ويمتزل بها ويتحدث معها ، والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث ، فإذا أطالت الحديث تركها مع المتحدث ومضى إلى شأنه .

وذيل أسامة كتابه بباب في أخبار الصالحين وما شهد من عجيب الملاحظات ، وبفصل مما حضره من الصيد والقتل والجوارح . وقد كان أسامة في نفس كتابه حكى كثيراً مما شاهد في الحيوان خصوصاً الخيل ، وذكر أن فيها الصبور كالرجال وفيها الخوار . وكذلك فإنه رأى في دمشق جرو أسد قد رباه سباع ، انهزم لما حمل عليه خروف ينطحه .

وتشابه ذكريات أسامة ، في كثير من أقسامها ما حكاه لبيانوس المؤلف الأنطاكي في كتابه المشهور الذي قص فيه كثيراً من دقائق حياة أهله ، والأمراض التي أصابته ، وما شهد من أمور الجن والسحر . ومع ذلك فقد كثرت في كتاب أسامة أخبار تدل على أحوال أهل زمانه ، فلذلك اهتم به العلماء وطبع مرتين في أوروبا وأمريكا ، وترجم إلى الإنكليزية والفرنسية والألمانية والروسية .

ومن معاصري أسامة : عمارة بن علي الحسكي . صنف كتاباً في سيرة حياته تنمحه بالألفاظ الشاذة وبالسجع ، لكنه لم يأت بما يشابه كتاب أسامة من الأخبار المهمة . ولد عمارة في حدود سنة ٥١٥ في مدينة مرطان من وادي وصاع في تهامة اليمن ، فطلب العلم منذ سنة ٥٣٢ في مدينة زبيد ، فترها أديباً يشغل بالتجارة . فلما حج سنة ٥٤٩ سبّره قاسم بن هاشم ، صاحب مكة ، رسولاً إلى الديار المصرية ليخبر الخليفة الفائز بن الظاهر والوزير الصالح بن رزيق بأنه قد ولي الإمارة . ولما حج عمارة سنة ٥٥١ أعاده القاسم في رسالة إلى مصر ، فاستوطنها ولم يفارقها . وكان يصاحب الصالح وغيره من أمراء الدولة الفاطمية . فلما وصل السلطان صلاح الدين الديار

عمارة اليق

المصرية مدحه ومدح جماعة من أهل بيته ، ولكنه لم يزل محباً للفاطميين . فاتفق هو وجماعة من الأمراء على مكاتبة الفرنج واستدعائهم لإعطائهم على إجلال ولد العاضد على عرش آبائه ، فكُشف سرهم ، وأفتى فقهاء مصر بقتله وقتلهم . فصلب سنة ٥٦٩ . وقيل إن سبب صلبه مدح قاله في آل فاطمة . وكان عمارة صنف كتاب « النكت المصرية في أخبار الوزراء المصرية » وحكى فيه كثيراً مما شاهد بنفسه ، وروى القصائد التي قالها في مدح الأمراء والوزراء ، أما أوائل كتابه فأخبر فيها عن نسب أهله ، وهم من شرفاء البدو لم يختلطوا قط بأهل الحضرة ، واقتصر خصوصاً بمروءة عمه وخاله وما من أكرم مشايخ العرب ، وحكى كثيراً من حروب القبائل في بلاده . ولما نزل مدينة زبيد اشتغل بالتجارة ورجح كثيراً لما كان من المحبة بين صاحب مرسى عدن وبين سلطان زبيد ، فكان ينقل من المتاع ما منع إدخاله من بلد إلى بلد . ولم يخل كتابه من حكايات عن صنائع فاحشة غير هذه ، منها أنه حج مرة بسيارة زوجة أمير زبيد وقد كانت في أوائلها جارية مغنية ، فمشفها الأمير فوجد ليلة وهو يطوف فيما حول مبيت السيارة جلاضل وعليه هودج . فرأى فيه رجلى امرأتين وبها خلاخل ذهب فزع الخلاخل عن الرجلين واختفى قريباً ينتظر ، إلى أن جاء عبد يقود الجمل إلى المبيت . فسمع في الصباح منادياً بعد عطية لمن يرد الخلاخل . فاستأذن على السيدة وأرضاهما برد ضالتها . وبعد أن أخبر عن عزمه على استيطان مصر خرج في حكاياته عن نسق التاريخ . فلا نعلم كثيراً عن محاولات زمانه فإنه اكتفى في كتابه بإنشاء قصائده ، وتمدح الأمراء على عطاياهم الجزيلة وآخر ما رواه أبيات في مدح خادم من خدم الوزير شاور ، ولعله لم يتم كتابه واختطفه الموت .

أما أمراء الإسلام فليس فيهم من ترك حكاية عن صنائعه مثل كتاب قيصر في محارباته في بلاد الجليلين ، أو ذكريات أوغستوس عن تدابير ملكه في أبدة أنقرة . وقد صنف من أهل الإسلام بابر ابن حفيد الأمير تيمور ، فاتح بلاد الهند ، ذكريات أفعاله . ولكنه ألفها باللغة التركية . وأما المؤلفون بالعربية فنذكر منهم أبا الفداء أبو الفداء الأيوبي صاحب حماة ، فإنه حكى ما شاهد وما تولى من أمور السياسة في تاريخه الكبير .

وقد جمع العلامة الفرنسي Barbier de Meynard هذه الحكايات وترجمها إلى الفرنسية في المجلد الثاني من Recueil des Historiens des Croisades وكانت حياة أبي الفداء كأسامة مملوءة منذ شبابه بالفوغاوات ، ولكنه جلس في أواخرها على كرسي أبيائه بحماة ، وقد ترجم أبو الفداء لنفسه كما ترجم لمعاصريه من الأمراء المهالك المجلوبة من بلاد قفجاق والقوقاس ، وإن فضل عليهم كثيراً بنسبه وأدبه . أول ما شاهد من الحروب محاصرة مرقب حصن الصليبية ، وكان ابن ١٢ سنة يجرى مع أبيه محمود المظفر قائد الجند الحموي في المساكر المصرية . وكان أبو الفداء أخذ العلوم عن جمال الدين محمد بن سالم بن واصل قاضي القضاة بحماة ، وترجم له أبو الفداء في سنة وفاته وهي ٦٩٧ . وهو مصنف الرسالة الانبرارورية في المنطق ، ألفها لتفريد ملك سقلية وقد ورد عليه رسولا لبيبرس سلطان الديار المصرية سنة ٦٦١ . ثم أخبر أبو الفداء عن وفاة والده ، وقد بلغ من العمر إحدى وأربعين سنة ، وكان مرضه حرجاً محرقاً ، وكان غاويًا يرى البندق ، فأراد يوماً أن يرمى النسر فقصد جبل علاروز المطل على قسطنطين ، وكان ذلك في شدة الحر فعمل من أغصان الشجر كوخاً يجلس فيه ، ومعه أبو الفداء ومملوك له ، فلم يقدر على رمي النسر ، وعادوا إلى حماة فمرض الثلاثة وتوفي الوالد ، وأبو الفداء منقطع عنه بسبب مرضه ، فتخالف أخواه في النيابة عن والدهم ، فوكل سلطان مصر المملوك قرا سنقر بنيابة السلطنة بحماة ، فنزل بدار الملك المظفر ، فقام أبو الفداء وأخوته بوظائف خدمته . وسار أبو الفداء في عسكره ليمض النزوات . ثم استناب السلطان بعده الأمير كتيبا . واشترك أبو الفداء في قتال التتر ، ثم وعده السلطان بأن يقيمه بحماة ، ولكن تأخر الوفاء بالوعد لأن السلطان كان يدارى بعض الأمور . ثم تصدق عليه سنة ٧٠٩ بحماة ومعرة النعمان وبارين . ولكنه اعتزل عن معرة النعمان ليمض الأمراء المعارضين له ، ومع ذلك لم يبسط قدرته في بلاده فتسلى عن نقصان القدرة بحسن الهيئة ، وربما ذكر ما ألبسه السلطان في زيارته مصر من الخلع وما أعطاه من الخيل بسرجهما ولجهما . وقد ذكر أن السلطان لما عزم على الرحلة إلى الحجاز سنة ٧١٣ أعطاه

ألف دينار عيناً برسم النفقة ، وأجاز له أن تسير جماله حيث شاء قدام المحمل أو بعده على ما يراه ، فقابل هذه الصدقات بمزيد الدعاء . فلما خدع السلطان خدمة تامة شكره عليها بأن يشاركه في شعار السلطنة ، فذكر أبو الفداء ما شاهده في ذلك من الرسوم ، فركب حصاناً كامل العدة ، وركب إلى القلعة ومعه كثير من الأمراء ، فلما وصل إلى قرب باب القلعة نزل وقبل الأرض للسلطان وكذلك قبلها لما حضر بين يديه . ولم يذكر أبو الفداء من حوادث السنين الأخيرة في سلطنته إلا أسفاره إلى ديار مصر ، وأنه زار سنة ٧٢٨ القدس الشريف والخليل بعد ما طلب إذنًا من السلطان .

ألف علماء المصور بعد المائة السابعة رسائل كثيرة فيما شاهدوا في تحصيلهم ابن خلدون وما تولوه من وظائف ، فلنذكر منهم ابن خلدون علامة المغرب المشهور فإنه أخبر في أواخر كتابه « عنوان العبر وديوان المبتدأ المتبر والخبر » ما شاهد في عمره ، وأضاف إلى حكايته مما جرى له كثيراً من أخبار ماضى أهله والأشعار التي قالها هو أو بعض معاصريه ، وأظهر غلبته على أصحابه في كل ما رواه . وابتدأ حكايته بنفسه الذي رفعه إلى بيت من عرب حضرموت كانوا من أقباليها . وقد نزل جده خلدون بقرمونة في بلاد الأندلس ، ثم انتقل إلى أشبيلية . وكانت لأهله في ناحيتها ضياع خصبة . ولما ورد أشبيلية سنة ٧٦٣ رسولا من محمد النصري صاحب غرناطة إلى ملك النصارى المتسلط عليها وعده هذا أن يرد إليه ضياع أهله إن أراد أن يخدمه ، وكان أهله خرجوا من أشبيلية لما تسلط عليها النصارى ، وانتقلوا إلى سبتة من بلاد المغرب ، ومنها انتقل أبوه إلى تونس حضرة بنى حفص ، وفيها حصل العلوم ، وخدم الأمير وهو ابن إحدى وعشرين سنة ، ولما وقعت الفتنة بتونس خرج منها ودخل بسكرة ، ومنها دعاه ابن عنان في بنى حريين ليوليهِ الوظائف في مدينة فاس . فتحوّل به الأحوال في مدة عشرين سنة ، ثم اعتزل عن الأمور السياسية ونزل قلعة ابن سلامة ، وهي لشيخ من مشيخة العرب ، فصاحبه واشتغل بتأليف التاريخ الكبير ، وعاد إلى تونس سنة ٧٨٠ ، وفيها صنف تاريخ البرابر ، وسار

سنة ٧٨٤ إلى المشرق فاستوطن القاهرة يدرس ويؤلف ، وولاه السلطان برقوق قضاء القضاة المالكية ، فاعتزل بعد سنتين وتزل ضيعة في بلاد فيوم ، ومنها حج سنة ٧٨٩ ، وأتم حكاية عمره سنة ٧٩٧ يدعو على السلطان برقوق . ثم رده السلطان الناصر بعد موت برقوق إلى وظيفته سنة ٨٠١ ، واعتزل عنها مراراً ، إلى أن توفي في ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ وهو يتولى القضاء ، فكانت حكاية ابن خلدون من أهم ما صنّف علماء العربية في أحوالهم .

طه حسين ولتقم ما ذكرنا في هذا الفن بما ألفه العلماء المعاصرون في هذا الغرض ؛ فقد ألف طه حسين ، وكان من مشاهير أساتذة جامعة فؤاد الأول بمصر ، حكاية صباه سنة ١٩٢٦ ، سماها « الأيام » . ولعله أخذ ببعض أسلوب كتابه عما حكى المؤلف الفرنسي A. Daudet في كتابه المشهور Le Petit chose ، فإن طه حسين أحب الآداب الفرنسية بعد أن درس في باريس . والأيام سيرة بارعة ، ولعلها الوحيدة من نوعها في الأدب العربي المعاصر . وقد حكى فيها ما لقي من رافة أهله به وعونهم له بعد أن فقد بصره . وحكى كيف حفظ القرآن وبعض المختصرات ، وكيف كان يلتذ بسماع حكايات العامة التي كان يرويها بعض القصاص لأبيه ولأصحابه . فلما بلغ الثالثة عشرة من عمره تبسّع أخاً له إلى الأزهر ، فشدا من العلم في الأزهر على طريقة السلف ، وشارك طلبة العلم في ضيق العيش . والكتاب صورة نادرة لطفولة رجل فذ . وقد طار صيت الكتاب في الآفاق ، وكان من أشهر ما نُشر في الأدب العربي الحديث ، وترجم إلى الألمانية والإنكليزية والفرنسية والروسية والصينية^(١) .

عمد كرد علي وكان العلامة الدمشقي المشهور رئيس المجمع العلمي العربي محمد كرد علي ، قد قص ما جرى له إلى سنة ١٩٢٨ في أواخر الجزء السادس من كتابه « خطط الشام » ، فعاد يحدد الرواية في المذكرات ، وقد طبع الجزء الأول منها بدمشق في سنة ١٩٤٩ . وهي أوسع ما صنّف متكلم بالضاد عن نفسه ومعاصريه بجرأة نادرة .

(١) وترجم الكتاب إلى الأسبانية أخيراً ، ترجمه غرسية غوث . (المتجد)

وقد أحسن في الحديث عن شبابه وحياة أهل بلده في طمأنينة الأيام قبل أن يعمل بالسياسة بعد الحرب الأولى .

ثم غيّر مذهب القلم في الرواية عما جرى له بعد دخوله في الصحافة وانتقاله منها إلى السياسة والبحث . وأكثرت في ذكر صفة من لقيه من رجال القلم والسياسة من العرب والترك وأهل الغرب ، فصور صورة كثيرة الألوان عن حياة الشام ومصر قبل الحرب وبعده ، وعما رآه في أسفاره في بلاد الغرب ، فليستفد منه من أراد تصنيف تاريخ السياسة والاقتصاد في الشرق ، ثم رجع إلى نفسه في الباب الأخير يخبر عن تأليفه من ترجمة روايات فرنسية ومن بنات قلمه الجليلة المشهورة في تاريخ العرب وحضارتها ، فكتابته جدير أن يُشبه بمذكرات أهل العلم المشهورة في بلاد الغرب^(١) .

حاله (ألمانية)
١٩٥٢

طارق بروكلمن

(١) تذكر هنا ما فات الأستاذ بروكلمن ذكره .

فقد صدر من مذكرات الأستاذ كرد علي أربعة أجزاء في دمشق . وخلف - رحمه الله - جزءاً خامساً ما يزال مخطوطاً .

وسدر كتاب حياته للرحوم الأستاذ أحمد أمين .

وقد كتب فرانس روزنتال Franz Rosental في هذا الموضوع مقالة طويلة بعنوان « التراجم الذاتية للمؤلفين العرب » ونشرها في مجلة Orientalia سنة ١٩٣٥ .

وقد لحص الدكتور عبد الرحمن بدوي هذه المقالة وتوسع فيها ونشر بحثه هذا في كتابه « الموت والبعث » القاهرة سنة ١٩٤٥ . ويستحسن الرجوع إلى هذا البحث بالإضافة إلى دراسة الأستاذ بروكلمن هذه . (المتجد)

قائمة مؤلفات الأستاذ بروكلمن الرئيسية^(١)

(١) تطلعت فنقل لنا هذه القائمة من اللغة الألمانية صديقها الدكتور جورج كريمير الأستاذ المساعد في جامعة توبنجن بألمانيا . أما القائمة نفسها فنحن مدينون بها لصديقنا الأستاذ الجليل هـ . ريتز . فلهما الشكر . (المنجد)

١٨٩٠

- ١ - العلاقة بين كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير وكتاب أخبار الرسل والملوك للطبري . رسالة الدكتوراة - جامعة ستراسبورغ .

١٨٩١

- ٢ - ديوان لبيد مترجم عن طبعة فينا ومزود بمحاشي - القسم الثاني من ديوان لبيد المنشور وفقاً لمخططات الدكتور أ . هوبر - طبع في ليدن .

١٨٩٣

- ٣ - كتاب تلقيح فهم أهل الآثار في مختصر السير والأخبار ، تأليف عبد الرحمن أبي الفرج ابن الجوزي . رسالة الأستاذية - جامعة برسلو .
٤ - الكلمات اليونانية الدخيلة في الأرمنية - مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG المجلد ٤٧ ص ١ - ٤٢ .

١٨٩٥

- ٥ - المعجم السرياني . مطبوع في برلين .
٦ - كتاب الوفا في فضائل المصطفى عن مخطوط ليدن - مطبوع في لپتسك .
٧ - الترجمة الأرمنية عهد الجيمو يونيكا Peogonica - المجلة البيزنطية مجلد ٥ ص ٣٨٥ - ٤٠٩ .

١٨٩٨

- ٨ - تاريخ الآداب العربية ، المجلد الأول ، طبع في فيمار .
٩ - رسالة في لحن العامة للكسائي ، مجلة الدراسات الآشورية AZ مجلد ١٣ ص ٢٩ - ٤٦ .

- ١٠ — في قواعد علم النبر والعروض في اللغة المبرانية — ZDMG مجلد ٥٢
ص ٤٠١ — ٤٠٨ .

١٨٩٩

- ١١ — الأجرومية المبرانية . طبعت في برلين .
١٢ — في مؤلفات ابن المقفع المختصة بعلم البيان والبلاغة — ZDMG مجلد
٥٣ ، ص ٢٣١ وما يليها .

١٩٠٠

- ١٣ — كتاب عيون الأخبار تأليف ابن قتيبة ، الجزء الأول — طبع
في برلين .
١٤ — ملاحظات عن علمي النحو والصرف العبراني والآراي — ZA مجلد
١٤ ص ٣٤٣ — ٣٤٩ .

١٩٠١

- ١٥ — مختصر تاريخ الآداب العربية — طبع في لبيتسك .
١٦ — بيان عربي في جزيرة مالطة — ZDMG مجلد ٥٥ ص ٢٢١ .
١٧ — ترجمة عربية قديمة عن حكاية أصحاب الكهف — أخبار معهد
اللغات الشرقية في برلين MSOS ، السنة الرابعة ، ص ٢٢٨ وما يليها .

١٩٠٢

- ١٨ — تاريخ الآداب العربية ، المجلد الثاني — طبع في فيمار .
١٩ — في علم الأصوات الآشورية — ZA مجلد ١٦ ص ٤٠٢

١٩٠٣

- ٢٠ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الثاني ، ستراسبورغ

- ٢١ — فهرست المخطوطات العربية والفارسية والتركية والمبرانية الموجودة
في مكتبة برسلو البلدية — طبع في برسلو .

١٩٠٤

- ٢٢ — كتاب الطبقات الكبير لابن سعد ، المجلد الثامن الخاص بسير
النساء — ليدن .
٢٣ — الأجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة الخامسة المصححة والمحقة —
طبع في برلين .

- ٢٤ — في علم الأصوات المبرانية — ZDMG مجلد ٥٨ ص ٥١٨ — ٥٢٤

١٩٠٥

- ٢٥ — الأجرومية السريانية ، الطبعة الثانية المزيّدة والمصححة — برلين
٢٦ — في كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام الجعفي — مقالة في كتاب
الدراسات الشرقية المقدمة إلى الأستاذات . نولدكه ، المجلد الأول ص ١٠٩ — ١٢٥ .

١٩٠٦

- ٢٧ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الثالث —
ستراسبورغ .
٢٨ — علم اللغات السامية (مجموعة جوشن goschen ، رقم ٢٩١) —
طبع في لبيتسك .

- ٢٩ — سحر سرياني يُستسقى به المطر — مجلة علم الديانات ARW ، مجلد ٩
ص ٥١٨ — ٥٢٠

١٩٠٧

- ٣٠ — تاريخ الآداب النصرانية في الشرق : الآداب السريانية والعربية
النصرانية — لبيتسك .

- ٣١ — كتاب المفصل في علم النحو والصرف المقارن للغات السامية ،
المجلد الأول : علم الأصوات والصرف — برلين .

١٩٠٨

- ٣٢ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الرابع — ستراسبورغ .
٣٣ — فهرست المخطوطات الشرقية (من دون العبرانية) الموجودة في مكتبة
همبورغ البلدية . القسم الأول : المخطوطات العربية والفارسية والتركية والملقية
والقبطية والسريانية والحبشية . همبورغ .

- ٣٤ — مختصر كتاب علم النحو والصرف المقارن للغات السامية . برلين .
٣٥ — ترجمة عربية قديمة عن حكاية الشجرة العجيبة — دراسات في تاريخ
الآداب المقارنة مجلد ٨ ص ٢٣٧ .

١٩٠٩

- ٣٦ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة السادسة المنقحة — برلين .
٣٧ — مختصر تاريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المصححة — لپتسك .
٣٨ — تاريخ الآداب النصرانية في الشرق : الآداب السريانية والعربية
النصرانية ، الطبعة الثمانية المصححة — لپتسك .
٣٩ — ملاحظات شتى عن تاريخ الآداب العربية : مجموعة دراسات مقدمة
للأستاذ ديرنبورغ Derenbourg ص ٢٣١ — ٢٣٥ باريس .

١٩١٠

- ٤٠ — تاريخ الإسلام من يده إلى الوقت الحاضر — دراسة في كتاب
تاريخ العالم المنشور بفلوكل — هارتونج ، المجلد الثالث ص ١٣١ — ٣١٩ برلين .

١٩١١

- ٤١ — كتاب المفصل في علم النحو والصرف المقارن للغات السامية ، المجلد
الثاني : علم النحو — طبع في برلين من سنة ١٩١١ إلى سنة ١٩١٣ .

١٩١٢

- ٤٢ — الآجرومية السريانية ، الطبعة الثالثة الزيدة والمصححة — برلين

١٩١٣

- ٤٣ — الآجرومية العربية ، لسوتسين ، الطبعة السابعة — برلين .
٤٤ — صيغ المشابهة في اللغات السامية — ZDMG مجلد ٦٧ ص ١٠٧
— ١١٢ .

- ٤٥ — انسلوكويدية الإسلام المجلد الأول ، المقالات التالية : عبد الفنى —
عبد القادر البغدادي — المبدري — الأبيوردى — أبكاروس — أبو العيلاء —
أبو عمرو — أبو الفرج الإصبهاني — أبو فراس — أبو الحسن — أبو نعيم —
أبو نواس — أبو شامة — أبو عبيد — أبو زيد — عدى بن الرقاع —
الميدروسي — عائشة بنت يوسف بن أحمد الباعونية — الأخضري — الأخفش —
الأعلم أبو الحجاج الشنتمري — علي بن جهم الساسي — علي بن ميمون — علي ابن
ظافر — علي خان — آلومي زاده — الأعمش — الآمدي — الأنباري —
المنحوري — الأنطاكي — عنتر بن شداد — عرب فقيه — الآداب العربية
(مضمن في مقالة « جزيرة العرب ») — السكري — الأزهرى — البيضاوى —
البهقي — بختيشوع — الباقلاني — البكري — ابن العبري — البيروني —
البرزالي — بقطر — البخاري — البلقيني — البوريني — البرزلي — البستي —
ابراهيم بن محمد الدسوقي — داود — الدواني — الدمشقي — الدينوري — الجنائبي —
الجواليقي — الجوبري — الجرجاني — الجويني .

١٩١٥

- ٤٦ — الجوهرى وترتيب حروف الهجاء العربية — ZDMG مجلد ٦٩
ص ٣٨٣ وما يليها .

- ٤٧ — إقامة الصلاة : مقالة في مجموعة الدراسات المقدمة للأستاذ ساخو Sachau ص ٣١٤ — ٣٢٠ .

١٩١٦

- ٤٨ — علم اللغات السامية (مجموعة جوشن Goeschen عدد ٢٩١) الطبعة الثانية — برلين .
- ٤٩ — النبي والجيل : مجلة « الإسلام » مجلد ٦ ص ٢٩٨ .
- ٥٠ — في النحو والصرف العثماني التركي — ZDMG مجلد ٧ ص ١٨٥ — ٢١٥ .

١٩١٧

- ٥١ — في قصة يوسف ، تأليف على أقدم نماذج الآداب العثمانية التركية : مجلة رسائل الجمع العلمي الملكي البروسياتي سنة ١٩١٦ ، القسم اللغوي التاريخي ، عدد ٥ — برلين .
- ٥٢ — وثيقة تركية من بلاد المجر : مجلة « الإسلام » مجلد ٧ ص ٣٤٥ وما يليها .
- ٥٣ — محمد ومحمد : ZDMG مجلد ٧١ ص ٢٦٩ .

١٩١٨

- ٥٤ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة الثامنة — برلين .
- ٥٥ — المصيبة الوطنية التركية على ضوء التاريخ (خطب جامعة هالة ، عدد ١٠) هالة .
- ٥٦ — النسخة المخطوطة التركية رقم ٢٥ الموجودة في مكتبة جوتنجن : مجلة « الإسلام » مجلد ٨ ص ٢٦١ وما يليها .
- ٥٧ — وثيقة مكية من أيام الحرب : مجلد « عالم الإسلام » مجلد ٦ ، ص ٣٣ — ٣٩ .

١٩١٩

- ٥٨ — تجديد البناء . خطبة ترحيب بطلاب الجامعة بعد رجوعهم من الحرب العالمية (خطب جامعة هالة ، عدد ١٢) — هالة .
- ٥٩ — دراسات في اللغة العثمانية القديمة الجزء الأول : لغة عاشقباشا وأحمدى . ZDMG مجلد ٧٣ ص ١ وما يليها .
- ٦٠ — وصف صيغ الأفعال التركية عند محمود الكاشغري : المجلة المجرية « أكلتي سملة » ، مجلد ١٨ ص ٢٩ — ٤٩ .

١٩٢٠

- ٦١ — حكم وأمثال عامية قديمة في تركستان — المجلة المختصة بشؤون الشرق الأقصى ، مجلد ٨ ص ٤٩ — ٧٣ .
- ٦٢ — دراسات لغوية تركية : ZDMG مجلد ٧٤ ص ٢١٢ وما يليها .

١٩٢١

- ٦٢ — وصف لغات الأتراك وقبائلهم في القرن الحادي عشر الميلادي عند محمود الكاشغري : المجلة المجرية « كوروسى جسومة » المجلد الأول ص ٢٦ — ٤٠ .

١٩٢٢

- ٦٤ — الله والأوثان — أصل التوحيد الإسلامى : مجلة علم البيانات ARW مجلد ٢١ ص ٩٩ — ١٢١ .
- ٦٥ — الدراسات الشرقية في ألمانيا — ZDMG مجلد ٧٦ ص ١ — ١٧ .
- (٣ — منقح)

- ٦٦ — الدول الإسلامية : مقالة في كتاب تهذيب تاريخ الدول لشولتس .
القسم الثاني فصل ١٧ ص ١ — ٣٢ .

١٩٢٣

- ٦٧ — الشعر العامي القديم في تركستان الجزء الأول : مجموعة « آسيا »
(المجلد التجريبي) ص ٣ — ٢٤ .
٦٨ — في أوائل تاريخ الطريقة النقشبندية — مجلة « الإسلام » مجلد ١٣
ص ٢٨٢ .

١٩٢٤

- ٦٩ — الشعر العامي القديم في تركستان . الجزء الثاني : مجلة « آسيا مايور »
المجلد الأول ص ٢٤ — ٤٤ .

١٩٢٥

- ٧٠ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة التاسعة — برلين .
٧١ — الآجرومية السريانية ، الطبعة الرابعة المزيّدة والمصححة — برلين .
٧٢ — ملاحظات لتحقيق كتاب الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي :
مجلة « العالم الشرق » مجلد ١٩ ص ١٨٧ — ١٩٩ .
٧٣ — نصر بن مزاحم أقدم مؤرخي الشيعة : مجلة الدراسات السامية ZS
مجلد ٤ ص ١ — ٢٣ .
٧٤ — قصص عامية قديمة في تركستان : مجلة « آسيا مايور » المجلد الثاني
ص ١١ — ١٢٤ .

١٩٢٦

- ٧٥ — الأحاديث المثالية والروايات الجرافية المختصة بالحيوان في الأدب العربي
القديم . مجلة « إسلاميات » المجلد الثاني ص ٩٦ — ١٢٨ .

١٩٢٧

- ٧٦ — صيغ مسجمة سامية : مجلة الدراسات السامية ZS مجلد ٥
ص ٦ — ٣٨ .
٧٧ — في كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري : مجلة « إسلاميات »
مجلد ٣ ص ٣٢ — ٣٨ .

- ٧٨ — أنسكلو بيديّة الإسلام ، المجلد الثاني . المقالات التالية : الفاكهي —
فارس الشدياق — الفاسي — الفهري — الفيروزآبادي — الغزولي — الحلبي —
ابن عبد ربه — ابن أبي حجلة — ابن عساكر — ابن عطاء الله — ابن أعثم
الكوفي — ابن بطوطة — ابن الجوزي — ابن حبان — ابن حجة —
ابن هشام — ابن إسحاق — ابن كثير — ابن خلكان — ابن قتيبة —
ابن نباتة — ابن السراج — ابن مُرَيج — عمران بن حطان السدوسي —
القاضي الفاضل — الكلبي — كيلة ودمنة — القلقشندي — القليوبي — كمال
الدين — الكراييسي — كرشوني — القسطلاني — القفطي — الكندي —
الكسائي — قدامة .

١٩٢٨

- ٧٩ — فهرست الكلمات التركية الوسطى وفقاً لديوان لغات الترك لمحمود
الكاشغري . لبيتسك
٨٠ — المعجم السرياني ، الطبعة الثانية . هالة ١٩٢٣ — ١٩٢٨ .

- ٨١ - أسماء التصغير والتكبير في اللغات السامية : مجلة الدراسات السامية
ZS مجلد ٦ ص ١٠٩ - ١٣٤ .
- ٨٢ - أصوات طبيمية في اللغة التركية الوسطى : الحوليات المجرية مجلد ٨
ص ٢٥٧ - ٢٦٥ .
- ٨٣ - سريانيات : مجلة ZS ٦ ص ١ - ٤ .
- ٨٤ - ملاحظات في أشعار مُليح بن الحكم الهذلي : مجلة ZS مجلد ٦
ص ٩ - ٥ .

١٩٢٩

- ٨٥ - الآجرومية العربية لسوتسين الطبعة العاشرة - براين .
- ٨٦ - لغة البلاط الملكي في بلاد تركستان القديمة :
Donum Natalicium Schrijnen
مطبوع في نيمجن وأوترخت ص ٢٢٢ - ٢٢٧ .

- ٨٧ - ما قال ابن جني في امم الإشارة المؤت : مجلة « إسلاميات » مجلد ٣
ص ٣١٩ - ٣٢٤ .
- ٨٨ - ملاحظات لتحقيق نطق اللغة الحبشية الاعتيادي : مجلة ZS مجلد ٧
ص ٢٠٥ - ٢١٣ .

١٩٣٠

- ٨٩ - أثر جديد للغة التركية الجنوبية : مجلة « إسلاميات » مجلد ٤
ص ١٧٠ - ١٨٢ .

١٩٣١

- ٩٠ - كيف يعمل في مفعول الفعل المجهول فاعله في اللغة العبرانية : مجلة علم
العهد القديم ، السلسلة الجديدة مجلد ٨ ص ١٤٧ - ١٤٩ .

١٩٣٢

- ٩١ - ألمانيا والشرق (خطاب ألقاه لمسا عين مدير جامعة برسلو) مطبوع
في برسلو .
- ٩٢ - اشتقاقات مصرية قديمة ومناسبتها للغات السامية . مجلة ZS مجلد ٨
ص ٩٧ - ١١٧ .
- ٩٣ - ملاحظات لتحقيق كتاب طوق الحمامة لابن حزم وتفسيره : مجلة
« إسلاميات » مجلد ٥ ص ٤٦٢ - ٤٧٤ .
- ٩٤ - هل يوجد أصل للغات الحامية ؟ . مجلة « أنثروبوس » مجلد ٢٧
ص ٧٩٧ - ٨١٨ .

١٩٣٤

- ٩٥ - في الاشتقاق السامي والمصري القديم : مجموعة مقدمة لاسبيرو
Maspéro . المجلد الأول ص ٣٧٩ - ٣٨٣ القاهرة .
- ٩٦ - أنسكلوبيديّة الإسلام ، المجلد الرابع . المقالات التالية : السعدى -
السيد الحميري - سالم - السكرى - الثعالبي - عشاق - الوشاء -
اليقوبى - يوسف خاص حاجب - الرغشرى .

١٩٣٥

- ٩٧ - كتابة الحروف العربية بحروف لاتينية واستعمالها للغات العالم
الإسلامي الأدبية الرئيسية - لبيتسك .
- ٩٨ - في معرفة المخطوطات العربية - مجلة الدراسات السامية ZS مجلد
١٠ ص ٢٣٠ - ٢٣٣ .

١٩٣٦

- ٩٩ — تصحيحات كتاب عيون الأخبار تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن فتيبة الدينوري المطبوع في مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٣ — ١٣٤٩ : مجلة الجمع العلمي العربي في دمشق ، مجلد ١٤ ص ١١١ — ١٢٦ .
- ١٠٠ — أنسكلوبيديّة الإسلام ، المجلد الثالث ، المقالات التالية : لبيد — المدائني — الميداني — مقامة — المقرزي — مثل — الماوردي — الميوري — مهري — ميخائيل صباغ — مسمر بن مهلهل أبودلف — المبرد — محمد مرتضى — المرتضى الشريف — النجاشي — النهرواني — النسوي — النوي — السليبي — الراغب الإصفهاني .

١٩٣٧

- ١٠١ — تاريخ الآداب العربية ، الذيل الأول — ليدن .
- ١٠٢ — مناظرات عربية على أصحاب النصرانية : مجموعة دراسات مقدمة لـ جوثير Gaithier ص ٩٦ — ١٠٦ الجزائر .
- ١٠٣ — ملاحظات لتحقيق كتاب أنساب الأشراف تأليف البلاذري : مجلة ZDMG مجلد ٩١ ص ٣٧٣ — ٣٧٥ .
- ١٠٤ — ذيل أنسكلوبيديّة الإسلام مقالة « الكاتب » — ليدن .

١٩٣٨

- ١٠٥ — تاريخ الآداب العربية ، الذيل الثاني — ليدن .
- ١٠٦ — الأجرومية السريانية ، الطبعة الخامسة المزيّدة والمصححة — لينتسك
- ١٠٧ — اشتقاقات جديدة في اللغة المصرية القديمة واللغات السامية : مجموعة دراسات مقدمة لألفريدو ترومبتي Alfredo Trombetti ص ١٤٣ — ١٥٤ ميلانو .

١٩٣٩

- ١٠٨ — تاريخ الشعوب والدول الإسلامية — مونخن وبرلين .

١٩٤١

- ١٠٩ — الأجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة الحادية عشرة المصححة — لينتسك .

١٩٤٢

- ١١٠ — تاريخ الآداب العربية ، الذيل الثالث — ليدن .

١٩٤٣

- ١١١ — تاريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المطابقة للأذيل . المجلد الأول — ليدن .

- ١١٢ — تاريخ الشعوب والدول الإسلامية ، الطبعة الثانية — مونخن وبرلين وقد ترجم هذا الكتاب بعد السنة ١٩٤٥ إلى اللغة الإنكليزية (طبع لندن ونيويورك) والفرنساوية (طبع باريس ١٩٤٨) والعربية (ترجمة الأستاذين نبيه فارس ومنير البعلبكي ، طبع بيروت ١٩٤٨) والتركية (ترجمة الدكتور نزت Nezet في أنقرة) .

١٩٤٤

- ١١٣ — حال البحث عن اللغات السامية ومواضيعه : مقالة في كتاب « دراسات عربية وسامية وإسلامية » المنشور في لينتسك ص ٣ — ٤١ .

١٩٤٧

- ١١٤ — ملاحظات شتى في اللغة الكنعانية : مقالة في مجموعة دراسات

مقدمة للأستاذ أ. أيسفلدت O. Eissfeldt من ٦١ — ٦٧ هالة .

١٩٤٨

١١٥ — الآجرومية العربية (لسوتسين وبروكلان) الطبعة الثانية عشرة المنقحة — لبيتسك .

١٩٤٩

١١٦ — تاريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المطابقة للأذبال . المجلد الثاني — ليدن .

١٩٥٠

١١٧ — دراسات حبشية : تقارير في وقائع مجمع العلوم السكسوني ، مجلد ٩٧ العدد الرابع — لبيتسك .

١٩٥١

١١٨ — الآجرومية السريانية ، الطبعة السادسة المزيّدة والمصححة — لبيتسك .

١٩٥٢

١١٩ — تراجم مير علي شير نوائي في حياة بعض المتصوفين التركيين والمعاصرين له ، مقالة في مجموعة « وثائق إسلامية غير منشورة » المقدمة للأستاذ ر. هارتمان من ٢٢١ — ٢٤٩ ، برلين .

١٩٥٣

١٢٠ — اللبجات الكنعمانية ومعها الأغاريقية : مقالة في كتاب « تهذيب العلوم الخاصة بالدراسات الشرقية » نشره ب. سپولر B. Spuler المجلد الثالث ، العدد الأول من ٤٠ — ٥٨ ليدن .

١٢١ — اللغة العبرانية : مقالة في نفس الكتاب من ٥٩ — ٦٩ .

١٩٥٤

١٢٢ — كتاب النحو والصرف التركي الشرق في لغات بلاد آسيا الوسطى الإسلامية الأدبية — طبع ليدن من سنة ١٩٥١ إلى سنة ١٩٥٤ .

١٢٣ — تاريخ اللغات الكنعمانية ومعها الأغاريقية والعبرانية واللغات الأرامية والسريانية والمريية والآداب العربية : مقالات في كتاب « تهذيب العلوم الخاصة بالدراسات الشرقية » السالف الذكر ، المجلد الثالث العدد الثاني والثالث .

نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني

للمستشرق الإيطالي الأستاذ نالينو Nallino (*)

(*) ألقى الأستاذ كارلو الفونسو نالينو هذه المحاضرة في المؤتمر الدولي للقانون الروماني الذي انعقد في رومة سنة ١٩٣٣ . وبقيت لم تطبع حتى نشرتها ابنته مارية نالينو ، بعد وفاته ، مع مقالات أخرى له في كتاب اسمه Raccolta di Scritti طبع في رومة سنة ١٩٤٢ ونشره معهد الشرق برومة . وقد نقل هذه المحاضرة بإذن من الأئمة مارية ومن معهد الشرق ، الأستاذ الدكتور محمد حميد الله ، ثم مرض الترجمة على الأئمة مارية فنظرت فيها ووافقت على نشرها .

وفي هذا الموضوع يستحسن أن يراجع

M. Hamidullah, *Influence of Roman Law on Muslim Law*

ظهر في نشرة (حيدرآباد أكاديمي ، المجلد السادس ، ١٩٤٣) .

وكذلك :

Bosquet, *Le mystère de la formation et des Origines du Fiqh*,
(Revue Algérienne Tunisienne et Marocaine de la législation et de
Jurisprudence, vol 63, pp.66 - 81) Alger 1947

وكذلك :

الدكتور معروف الدواليبي ، المدخل في الحقوق الرومانية (الفصل الثالث : الحقوق
الرومانية ... وأثرها في التشريع الإسلامي على رأي المستشرقين) دمشق ١٩٤٨ .

ليست هذه إلا نظرات تاريخية عامة ، يُسمح لرجل غير مختص بالقانون أن يسوقها أمام عدد كبير من أفاضل علماء القانون ، مثلكم .

كان دومينيكو غاتيسكي Domenico Gatteschi — إن لم أخطئ — أول من زعم أن القانون الإسلامي في جوهره مأخوذ من القانون الروماني ، وذلك في كتابه المسمى *Manuale di diritto pubblico e privato ottomano* المطبوع في الإسكندرية سنة ١٨٦٥ م . وكان محامياً في محكمة الاستئناف المختلطة وعضواً في معهد مصر . لكنه كان لا يعرف العربية ولا التركية ، بل اهتم بالمسائل القانونية والقضائية المتعلقة بمصر وبالسلطنة العثمانية . وألف في هذه المسائل كتاباً قيمة ، فبدأ بحثه بالدلائل اللمسى *a priori* التاريخي الذي يحتمل المناقشة ، وأشار إلى عدد من المأثلات بين قانون جوستنيان والشرع الإسلامي ، وزعم أن القواعد الرومانية دخلت في الإسلام بسهولة ، في زى الأحاديث الموضوعة التي نسبت إلى محمد .

منذ ذلك الحين ، وجد هذا الاشتقاق تأييد عدد كبير من الناس ، مع تلاوين nuances لانهاية لها . ففهم من ادعى هذه الفكرة بكل صراحة ، ومنهم من قال بها على أنها شيء فيه نصيب من الاحتمال . وكانوا جميعاً إيماناً بالقانونيين غير المستشرقين فأفصحوا رأياً أن الفقه الإسلامي « في الأساس ليس إلا القانون الروماني بتبديل لا يذكر » (هنري هيوك Henri Hugues) وإما من الذين درسوا العلوم الإسلامية ولم يدرسوا العلوم القانونية جيداً .

والحقيقة أن أحداً لم ينظر في المسألة بجميع ما لها من الإشكالات . فبعض المختصين بالعلوم الإسلامية الذين أبدوا فكرة الاشتقاق اكتفى بالادعاءات العامة التي هي ثمرة التخمين والاحتمال أكثر مما هي ثمرة البحث العميق ، أو أنه قنع بالنقاط المعينة المحدودة ، أو بحشد التشابهات التي تدهش أحياناً ،

ولكن ليس لها قوة الإثبات . فلا شك أن هذه التشابهات تقدم مواد ذات شأن للمسألة ، ولكنها بعيدة جداً عن حلها .

وفي القطب الماكس يوجد بعض المحدّثين الذين يؤكّدون — على أثر كتاب لإيراني من البهائية اسمه « أبو الفضل الجسر ققداني » (صدر سنة ١٩١١ ، والنص العربي يوجد في مقدمة القوانين لعبد الجليل سعد) — أن القانون الذي يسميه الأوروبيون رومانياً هو في الحقيقة مأخوذ من الفقه الإسلامي .

أما المستشرقون الجدد الذين يختصون بالعلوم الإسلامية ، فيظهر أنهم يميلون إلى التشكيك ، ولكن هذا الأمر هو نتيجة التأثيرات العامة أيضاً .

لذلك أود أن أذكر هنا أسباب شكّي في أمر التأثير العميق للقانون الروماني بمفهومه الأوسع ، في الفقه الإسلامي ، وأن أفصل بعض الموضوعات التي يظهر لي أنه قد أهمل النظر فيها ، أو أنها وقعت ، بدون دواع كافية ، موقع القبول عند الذين يزعمون أن هناك علاقة بين القانونين : الروماني والإسلامي .

١ — إن التباساً خطيراً نتج عن إغفال بيان المفهوم الحقيقي للاصطلاح الأوربي Droit Musulman أو Muslim Law ، في هذه المسألة . إن هذا الاصطلاح يختلف معناه عند الأوربيين . فعلى الأكثر تعني كلمة الفقه — بسبب عدم وجود اصطلاح يقابل معنى الفقه مقابلة تامة في لغات أوربة وأنظمتها — الشريعة الدينية التي تبحث علائق المؤمن بالله وبنفسه ، وبسائر أبناء جنسه . فمن ناحية يشتمل هذا التعريف على أكثر مما يراد بالقانون عند أهل الغرب ، ومن ناحية ثانية على أقل منه . ففي الفقه تذكر العبادات (وهي تشتمل على أشياء منها ما هو عقدنا من الحقوق العامة كبعض مسائل الخراج والزكاة والمعادن) وتذكر مسائل العائلة والأحوال الشخصية والوراثة ، والحقوق المالية (وفيها الأوقاف) وآداب القاضى ، والحدود (المقويات) والسير (الجهاد والحرب) . ففي الفقه الإسلامي يوجد ما هو في نظر الغربي من المسائل الدينية مثل الإيمان والندور والذباح

العادية والأضاحي ، ومسائل ما يحل ويحرم من الأكل والشرب ، ومسائل صيد البر والبحر ، واللباس والزينة . وبالعكس لا يدخل في الفقه مسائل ذات شأن من الحقوق العامة وبعض مسائل الأحوال الشخصية لأن الشرع لم يمين فيه أحكاماً لها مثلاً نظرية الخلافة والسلطان ، ومسائل كثيرة من الحقوق الإدارية (التي تسمى السياسة الشرعية ، يعنى الحكم في المسائل العمومية بطريق لا يخالف الشريعة) . ولكن أحياناً يراد بالعبارة Muslim Law عند علمائنا في أوربة ما يختلف كثيراً عن الفقه . فإنهم ينتخبون من الفقه أبواباً هي من القانون في الحقيقة حسب التصور الغربي ويضيفون إليها أشياء خاصة من الحقوق العامة ، إما يدخلها المسلمون في السياسة الشرعية ، أو هي ألحقت بالفقه فقررها الفقهاء المتأخرون مثل الكراء المؤبد الذي لم يجزه الفقهاء إلا في الأزمنة المتأخرة جداً بسبب كثرة الأوقاف والإقطاعات في بلاد المسلمين الواقعة على البحر الأبيض ، ويسمون جميع هذا Muslim Law

وكذلك يراد أحياناً بالعبارة Muslim Law ، وخاصة في بيئات المستعمرات ، القواعد المعمول بها عند مسلمي ناحية من النواحي ، يعنى الأحكام الشرعية التي لم تمطل ، وأيضاً القانون المحلي الذي هو عادات وتقاليدها لا علاقة لها بالإسلام . فكم ترى من فرق كبير ، في مسألة العلائق ، بين القانون الروماني والفقه الإسلامي حسبما يراد بالعبارة Muslim Law ، ويوجه إلى أحد التحديدات الثلاث الآتية الذكر .

وأخيراً لا يتضح جيداً إذا كان الذين يدعون العلائق المذكورة يقولون القانون الإسلامي مأخوذ من القانون الروماني بسبب الأحكام الموضوعية ، أم أنهم يشيرون إلى طريقة تدوين المسائل في أبواب الكتب فقط .

٢ — فقبل أي بحث يجب أن نتحقق ما هي حالة النظام القانوني العربي ، أو ألا نظمة القانونية للعرب ، قبل الإسلام . إن الباحثين ، في الأغلب ، لم يمنوا

بهذا الموضوع الأسامي من جهة ، ومن جهة أخرى أهمل شأنه من يزعمون أن الفقه الإسلامي (ما عدا قانون المائلة والوراثية والمقوبات والقضاء) كان ميداناً خالياً ملائمة ، بالتدرج ، القوانين الأجنبية في المصور التي أتت بعد محمد ، بتأثير الأقوام الأعجمية التي خضعت بسرعة واعتنقت الإسلام .

ولكن لا يشك أنه كانت هناك ، قبل الإسلام ، أنظمة عربية قانونية راقية . لن نتكلم عن جنوب غربي جزيرة العرب فقط ، الذي كان مركز حضارة قديمة جداً ازدهرت قبل تأسيس رومة نفسها . فقد كان هناك حكومية ذات أساس متين ، من الطراز الملكي . وكانت المقود تنشر بواسطة الكتابات على الحجر أو البروز . وكذلك كان هناك قوانين مدونة مكتوبة ؛ فقد نشرت في سنة ١٩٤٧ كتابة سبائية حدد فيها شمر نهر عس (٢٨٠ م تقريباً) ، ملك سبأ وذى ريدان ، الحدود والأحكام التي تتعلق بحكم الفسخ في بيع الحيوانات والمبيد . لن نتكلم على هذا ، بل لنحدث عن الحضرة الذين كانوا يسكنون الحجاز في الوقت الذي ظهر الإسلام فيه بينهم ، بمعنى حوالي سنة ٦٠٠ م ، فلا بد أن يكون القانون المالي قد تطور لديهم تطوراً جديراً بالذكر منذ مئات السنين . يكفي أن نفكر في معاملات قريش مكة والقوافل التجارية الكبيرة المتصفة بصفة دولية ، لجلب الميرة وتنظيم الخفارات التي لها صلة بالحج إلى الكعبة كل سنة ، وأن نفكر في الزراعة وخزانات الماء للري ، وفي عقود الزراعة المختلفة في واحات المدينة ، وتبوك ، وتيما واليمامة وغيرها . فيظهر أنه لا بد أن تكون أصول القسم الكبير على الأقل ، من القوانين المالية الإسلامية موجودة لدى هؤلاء العرب قبل محمد بكثير .

لا جرم أنه يمكن الظن في تسرب شيء من القانون الروماني بواسطة الاتصالات بفلسطين وسورية ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن هذه التفسيرات الرومانية تكون قد دخلت في الفقه الإسلامي بواسطة العرب الجاهليين ، لا بعد الفتوحات العربية خارج جزيرتهم ، على أن هذا كله لا يكون إلا ظناً بحتاً ، فإنه لا يوجد

للإثباته دليل إلى الآن ، بل إن هناك أدلة ضده ، وأنا أكتفي بذكر واحد منها ، وهو معروف مشهور ، أعني شهادة تيودوريتو Theodoreto (من النصف الأول للقرن الخامس الميلادي) الذي يقول إنه توجد أقوام في أقصى حدود الإمبراطورية الرومانية ، رغم أنهم خاضعون لحكم الرومان فإن القانون الروماني لا يطبق عليهم . ويصرح تيودوريتو أن « منهم القبائل الإسماعيلية الكثيرة العدد » [إسماعيلية معناه : عربية] .

بقيت مسألة وهي : هل يمكن ، ولو جزئياً ، إعادة وضع القوانين المالية التي كانت سائدة قبل الإسلام في البلاد التي نشأ فيها الإسلام وتطور في حياة محمد ؟ لو أردنا أن تقتصر على ما يقدمه من مواد ، في هذا البحث ، الشعر والقصص في العصر الجاهلي والقرن الأول للهجرة ، ورددنا المعلومات الموجودة في الحديث النبوي لسكانت النتيجة سلبية . إن المختصين بالمسائل الإسلامية من المستشرقين الجدد لا يثقون بالحديث وحق لهم ذلك بما يتعلق بالمسائل الدينية والسياسية والأخلاقية وغير ذلك . ولكن أرى أن الحالة مختلفة في باب القانون الصرف . إن الأحاديث التي تشتمل على المسائل القانونية ليست بالآلاف كما هو الحال في الأمور الآتفة الذكر ، بل إن عددها قليل ولا نجد فيها — مثل ما ذكر سنوك هورنيه Snouk Hurgronje في بحث مسائل أخرى — أن حديثاً قال شيئاً في مسألة ، وآخر قال شيئاً ضده ، وثالثاً ، باختلاف اللفظ من أن نحس به ، يأتي بشيء من الأمرين وبطابق الضدين ويوقعهما . فإن أهل المذاهب ، في اختلافاتهم الفقهية ، لا يستندون على اختلاف الأحاديث ، بل على الأكثر على اختلاف التأويل والاستنباط لحديث واحد . وأذكر مثلاً واحداً : إن خيار المجلس في البيوع يجوز الشوافع والخنابلة والشيعة الإثنا عشرية ولا يجوز المالكية والحنفية وكلهم يبنون حكمهم على نفس الحديث ، لأن بعضهم فهم من الحديث غير ما فهمه الآخرون . على أن الدواعي الكثيرة لم تبعث المسلمين من القرون الأولى ، على وضع أحاديث [حينئذ كان هناك اختلاف في الآراء ، مثلاً في أمر الوقف والرهن ومسائل (٤ — متفق)

أخرى مهمة ، فإن عدد الأحاديث التي ذكرها الفقهاء في مثل هذه الأمور قليل جداً .

فأشبه هذه الحقائق تبعثني على أن لا أقنط من استخدام الحديث النبوي لإعادة جزء من القانون العربي الجاهلي .

٣ — وهناك أمر آخر يؤيد وجود قانون عربي راق في الجاهلية ، ويظهر أنه لم يمتن به أحد إلى الآن ، وهو أن جزءاً كبيراً من الفقه الإسلامي — ويدخل فيه القوانين المالية — كانت قد دوت في القرن الأول للهجرة ، فلولا هذا التدوين لا يمكننا ، فيما أرى ، أن نفسر ما نشاهد من أن الاختلاف بين فقه أهل السنة وفقه أهل الأهواء (من الشيعة والخوارج) لا يزيد (باستثناء مسألة التمتع) عما هو عليه بين أصحاب المذاهب الأربعة من السنة . فعنائه ، فيما أحسب ، أن الفقه الإسلامي كان قد دُوّن قبل تفرق الفرق بسبب الاختلافات المهمة في العقائد ، وأن صحة رواية الفقهاء في المدينة في عصر التابعين تستحق أن تقبل أكثر مما لم يحسبه الناس عامة . ولا ننسى أن الشيعة لم يكن يدهم أمر الحكومة في القرن الأول والثاني للهجرة ، ودونوا نظام فقههم بدون إمكان تطبيقه . فكان من الممكن لهم أن ينغمسوا في القياسات التي لا طائل تحتها أكثر مما فعله أهل السنة الذين وجب عليهم أن يعتنوا بحقائق الحياة .

٤ — وإثر وفاة محمد لم يخضع العرب بصولاتهم العنيفة المائلة المقاطعات الكبيرة ، الآسيوية والأفريقية من الدولة الرومانية فقط ، بل حملوا أيضاً في الوقت نفسه على إمبراطورية أخرى واحتلوا أرضها بتمامها ، وهي دولة الساسانيين من الفرس ، فن المقول نظرياً أن نحسب وجود تأثير للقانون الساساني ، فقد هيأت الإدارة الفارسية بعض المصطلحات الإدارية للإدارة الإسلامية مثل كلمة « الديوان » ، والطريقة التي طبقها الخليفة الثاني عمر (١٣ — ٢٣ / ٦٣٤ — ٦٤٤) على أراضي بابل والعراق صارت أنموذجاً للملكية الأراضى في جميع البلدان المفتوحة على ما يرى القانون الإسلامي . فأخذ الفقه بعض المصطلحات من الفارسية مثل « ده يازده »

« ده دوازده » في معنى المراجعة . وكذلك « سفتجة » التي لا مرادف لها (يعني أن تعطى مالا لرجل فيعطيك خطأ يمكنك من استرداد ذلك المال من عميل له في مكان آخر) . أما مسائل المساقاة ، وهو أمر حيوي لبلاد نميش بالري ، فعرفها العرب الذين كانت الدولة الساسانية ، قبل الإسلام ، قد كونتهم بشكل دولة حاضرة على طول حدود بابل ، تمنع تسرب البدو . ونذكر أخيراً أن في بلاد ما بين النهرين والعراق ، في المنطقة التي كان فيها قلب دولة الساسانيين ، نشأ وعلم مؤسس المذهبين السنيين : أبو حنيفة وابن حنبل . وكذلك الشافعي في أول أمره . ونشأ هناك أيضاً مؤسسو المذاهب الشيعية المختلفة . فن المقول نظرياً أن يكون هناك إمكان لتأثير القانون الساساني . غير أن هذا القانون لا نعرف منه إلى الآن إلا اليسير النزر ، ولذلك لا يمكننا استنباط أية نتيجة في هذا الباب .

ولن يكون من المستحسن لو فكرنا أن هناك تسرب للقانون الهليني إلى القانون الساساني (كما أن من الممكن أن يكون له أثر في القانون العربي الجاهلي) وأن ذلك القانون نفذ ، من طريق القانون الساساني إلى الفقه الإسلامي . ولكن ليس هذا غير ظن يسير إدعاؤه عسير إثباته .

٥ — الماهلات بين أحكام معينة من القانون الروماني من عهد جوستينيان ، وبين تلك الأحكام من القانون الإسلامي عديدة وافرة ، وفي بعض الأحيان مذهشة . ولكن لا حاجة أن أذكر كم أن من الضلال المائلة الظاهرية الخارجية التي لا تؤيدها العناصر الداخلية ولا الوثائق التاريخية إذا أردنا أن نبين علاقة نظام قانون بنظام قانون آخر . ففي الأمر الذي يشغلنا نجد أن الذين جمعوا المتشابهات لكي يشبها أن قسماً عظيماً من الفقه الإسلامي مأخوذ من القانون الروماني قد أهملوا ثلاث نقاط أساسية في المسألة :

(١) إنهم أهملوا الاختلافات التي توجد بين مذهب ومذهب ، وهي أحياناً ذات أهمية حتى فيما بين مذاهب أهل السنة الأربعة . فإذا كانت هناك مماثلة في

بعض المسائل بين رأى مذهب وبين القانون الرومانى ، فقد لا يكون تشابه بين رأى المذاهب الثانية فى بعض المسائل وبين القانون الرومانى . وبسبب هذا ذكر بعض الذين لم يعرفوا العربية مثل Dareste و Kohler خصائص مذهب واحد من المذاهب كأنها عناصر نموذجية فى الفقه الإسلامى .

(ب) إنهم يصطادون بكل جهد المشابهات ، ويهملون الإشارة إلى الاختلافات التى تصير محكاً بين قيمة التشابهات وقدرها .

(ج) إنهم أهملوا الفرق العظيم الذى يوجد بين الغرب القديم وبين العالم الإسلامى فى تصور القانون وفى مصادره . فقد توجد أمثلة من الأفكار والمؤسسات التى كانت راسخة ومنتشرة فى العالم الهلنستى الذى فتحه العرب ، هذا العالم الذى قيل إن حضارة المسلمين مبنية عليه . ومع ذلك فإن هذه الأفكار والمؤسسات لم تنجح أن تنفذ فى الفقه الإسلامى . ولنضرب لك مثالا : من المعروف أن البيع والشراء عند اليونانيين عقد فعل Contrat reel ولكن مذاهب الفقه الإسلامى أجمعت على أنه عقد لازم بالقول C. Consensual ، وليس هذا الاختلاف ناتجاً عن أن المسلمين رجعوا إلى القانون الرومانى القديم . ولا عن أنهم فرقوا بين عقد بالفعل وعقد بالقول ، بل هذا مبني على آية من القرآن (٤ : ٢٩) حيث ورد « وتجارة عن تراض منكم » .

وكذلك لما استولى العرب فى مدة قصيرة على أخصب مقاطعات الدولة الرومانية وجدوا فيها الرهن المقارى Hypothèque شائعاً شيوعاً عظيماً . وكان قد دخل فى قانون اليهود المشناوى فسموه « أبو طبق » ولم تستطع هذه المؤسسة أن تنفذ إلى الإسلام إلا فى زماننا بسبب التشريع الأوروبى .

ولم تكن إجازات الأراضى للأجال الطويلة الأمد Emphytiotiques أقل ذيوعاً فى العالم الهلنستى ، ولكن مضت قرون عديدة حتى دخلت فى الفقه الإسلامى (على أنها لم تقبلها جميع المذاهب) بسبب الشيوع الأوقاف والإقطاعات الحكومية ٦ — وأدعى كثير من الناس عالة القانون الإسلامى على الرومانى كعلم ،

وهناك مؤلفون زعموا أنه لا بد أن يكون هناك ترجحات غريبة لكتب القانون الرومانى ، مثل كتاب « باندكت الرومانى » (من عهد جوستينيان) طالعها الفقهاء المسلمون فأخذوا منها الأحكام والأنظمة . ولكن لا يمكن ، حتى اليوم ، إثبات مثل هذه المزاعم ، وزى بطلانها قطعاً من جهة التاريخ ، لأن البحوث والدراسات فى الآداب الشرقية (من العبرانية والسريانية والقبطية والعربية والحبشية) للشور على العناصر التى ستفيد لإعادة نصوص القوانين الإمبراطورية (الرومانية) التى تخيلها Bonfante بونفانت ، للأسف عليه ، لم تؤد حتى هذا اليوم (١٩٣٢) إلا إلى نتائج سلبية .

وسوى هذا البطلان من الناحية التاريخية ، فإن من المعجيب أن الذين يزعمون مثل هذه الإدعاءات لم يروا أن التشابهات الكثيرة التى توجد فى تدوين أحكام خاصة فى أبواب خاصة هى لا بد منها ، مهما كان قانون قوم ذا ثقافة كبيرة ، وبالعكس لو أن الفقهاء العرب وضعوا أمامهم الكتب المتداولة فى القانون الرومانى ليحاكوها ، لما فكروا أن يعمثروا مسائل المادن أو المبيد و ملكية الأراضى فى أبواب شتى ، لا يظن أهل القانون من الأوربيين أن يجدوها فيها أبداً ، ولما وضعوا مسائل الربا فى باب البيوع . وفى الحقيقة أن هناك آثاراً تدل على أن العرب أنشأوا فقههم إنشاءً مستقلاً فى القسم الأعظم منه . وفى رأى أن هذا الإنشاء المستقل كان نتيجة الأحوال التاريخية الخاصة فى تطور المؤسسات القانونية والعمرانية الإسلامية أكثر مما كان بسبب النظريات القانونية المجردة .

٧ — ومن الأدلة فى تأييد أثر القانون الرومانى فى الفقه الإسلامى الإشارة إلى السرعة والتطور فى مطالعة العلم القانونى والأدب القانونى الذى كان موجوداً فى أوائل القرن الثانى للهجرة . فقل إن هذا كله يدعو إلى الدهشة ولا يمكن تأويله إلا بأن نقر أنه كان أمامهم نماذج وجدوها فى كتب القانون الرومانى .

ولكن من استدل بهذا نسي أن الداعى إلى هذا الإزدهار المبكر الواسع لم يكن الشوق إلى القانون — بالمعنى الأوروبى — لأنه لم يكن فى ذلك الوقت ، فى جميع

الشرق الأدنى ، أبة رغبة أو ميل إلى المسائل القانونية ، كما يظهر من المؤلفات التي ظهرت على أيدي المسيحية الشرقية ، بل إن السبب الحقيقي لمظلمة هذا الأدب القانوني هو تصور القانون عند محمد ، ومن ثم عند أتباعه ، فإنهم جعلوا الفقه جزءاً من الدين لا ينفك عنه ، ولم يجعلوه من أمور الدنيا . فازدهار الفقه السريع ليس إلا أحد مظاهر الإزدهار العام للعلوم الدينية عند المسلمين ، في تفسير القرآن وجمع الأحاديث وغير ذلك .

٨ — إن الذين يزعمون أن القانون الإسلامي عيال على القانون الروماني أو على الأقل متأثر به ، كان من الواجب عليهم أن يفصلوا كيفية حصول هذه المالة أو هذا التأثير .

فأما علماء القانون فإنهم فرضوا وجود الترجمات العربية لكتب القانون الروماني (ولكن هذا الفرض أبطلته الحقائق تماماً) أو على الأقل استمرار تقاليد المدارس القانونية المشهورة في الاسكندرية وبيروت ، رغم أنها كانت قد أغلقت قبل أن يفتحها العرب بمئة سنة . وأما المستشرقون الذين يتخصصون بالعلوم الإسلامية فكانوا أقل بُعداً عن الحقائق ، لأنهم فكروا في الأعمال القضائية للمحاكم وقت الفتح ، وكذلك فكروا في أثر النصارى واليهود الذين اعتنقوا الإسلام ، وكان الواجب عليهم أن يحلوا بعض المسائل التاريخية المناقاة قبل أن يفرضوا أية فرضية . مثلاً : كيف كانت الحالة الحقيقية للمؤسسات القضائية في فلسطين أو سورية ومصر حين احتل العرب هذه ؟ هل استمرت أعمالها ، أم فوضت واجباتها إلى أهل الكنيسة في أكثر النواحي ؟ (ونحن نعرف كم كانت معرفة أهل الكنيسة في الشرق بالعلوم القانونية قليلة) ثم ألا يثبت أن معظم موظفي الروم في الإدارة والمحاكم القضائية (وفي ذلك الوقت لا يوجد عارف بالقانون سواهم) كانوا قد هاجروا من البلاد عندما بدأت حملات العرب ؟ وهلا نرى أن العرب كانوا كلما دخلوا البلدان صالحاً صالحوا بواسطة أهل الكنيسة بدلا من الموظفين المدنيين الذين كانوا هربوا من قبل ؟

لا أحتاج أن ألح في ذكر أهمية هذه الأسئلة لهذا البحث الذي يشغلني الآن . ولكن هناك أمر يجب أن ألفت نظركم إليه :

إن في الباحث المختلفة حول إمكان عالة القانون الإسلامي على القانون الروماني أجد العلماء يفرضون أمرين لا يتفقان رأساً مع الحقائق . أولهما أن تكون الإدارة القضائية استمر عملها بأسلوب منظم في القرن الأول بعد الفتح العربي ، وثانيهما أن الفاتحين الجدد قد اعتنوا بالإدارة القضائية لمصلحة رعيته غير المسلمة . والحققة خلاف هذين الأمرين ، لأن المسلمين لم يتدخلوا في أمور أهل الذمة ، وهذا حسب الأوامر القرآنية التي قضت أن يكون لكل ملة قانونها ، فحتى لو أصبحت المفروضة التي تقول إن الحاكم المدنية استمرت ، تحت إدارة الأساقفة والربيين ، بإداء واجبها بنظام (أي أن الأساقفة طبقت القانون الروماني ، وهذه المفروضة لا أساس لها من الحقيقة التاريخية) فإن العرب لم يستفيدوا علمياً من هذه المحاكم ، ولم تكن في تلك البلاد مصلحة اقتصادية مشتركة بين العرب وأهل الذمة قد تؤدي إلى التفاهم ، بين الفاتحين والمغلوبين ، في الأمور المالية . لأن العرب اقتنموا بعد الفتح بسنين طويلة عديدة بوظائف الحكومة ، فكانوا عمالاً أو موظفين أو جنوداً فقط ، ولم يشتغلوا بتجارة كالفلاحين والتجار ومالكي الأراضي الزراع . نعم إن أراضي الدولة كانت قد أقطعت للجنود ، ولكن أصحاب القطائع من العرب لم يعملوا بهذه الأراضي واكتفوا بمطالبة ما حصل من قبل الفلاحين من النصارى . فإذا كانت هناك عقود زراعية ونشأت عنها خصومات ، فإن كلا الفريقين فيها كان من النصارى ، وما وجب على الإدارة المدنية الإسلامية في القرن الأول (حيث تكون الفقه الإسلامي) الاعتراف بها ، ولو اعتنت بها لكان القضاء فيها حسب قانون المسلمين لا حسب قانون النصارى .

وسوى هذا فإن أثر الذين أسلموا من النصارى لم يكن كبيراً في باب القانون ، لأن هؤلاء لم يكونوا في العصر الذي يهمننا إلا موالى ، لا مساواة لهم مع العرب في الرتبة ولم يعينوا كالقضاة .

ففي مثل هذه الأحوال التاريخية لا يستغرب أن لا يكون للقانون الروماني أثر جدير بالذكر في تكوين الفقه الإسلامي ، عدا بعض أقسام من الأنظمة الإدارية فقط .

نقلها إلى الفرنسية عن النص الإيطالي المستشرق الفرنسي شارل بلا
Ch. Pellat باسم :

La Littérature arabe dès origines à l'époque de la dynastie umayyade. Paris 1950

8— *Sulla costituzione della tribu arabe prima dell' Islamismo*
(in : Nuova Antologia) 1893

تكوين القبائل العربية قبل الإسلام .

9— *Notes sur la nature du califat.* Ministère des affaires
étrangères, Rome 1919

في مفهوم الخلافة . نشرته وزارة الخارجية الإيطالية سنة ١٩١٩ .

آثار الأستاذ نلينو

1— *Raccolta di Scritti editi e inediti*, 6 vols. Roma, 1939 et
seq. éditées par sa fille Maria Nallino

مجموعة مقالاته المنشورة وغير المنشورة في ستة مجلدات . نشرتها ابنته مارية
في رومة سنة ١٩٣٩ والسنوات التي تلتها . وفي هذه المجموعة أبحاث جيدة ومفيدة .

2— *Vita di Maometto*, Roma 1946

حياة محمد . نشر في رومة سنة ١٩٤٦ .

هذان الكتابان نشرتا بعد موته بمنأى ابنته .

3— *L'arabe parlato in Egitto*, Milano, 1913

اللهجة العامية في مصر . ميلان ١٩١٣ .

4— *Chrestomatia Qorani arabica*, Leipzig, 1893

منتخبات من القرآن ، ليزنغ ١٨٩٣ .

5— *Di alcuni epigrafi sepolcari arabe trovate nell' Italia meridionale.* Palermo, 1906

بعض الكتابات العربية على القبور في جنوبي إيطاليا . بالرمة ، ١٩٠٦ .

6— *Un Mappamondo arabo disegnato nel 1579 da Ali b. Ahmad al Sharafi de sfax*, Roma, 1916 (in : Bollettin. d. reale
Societa geografica italiana)

خريطة العالم الموضوعة سنة ١٥٧٩ م من قبل علي بن أحمد الشرفي السفاسي .

رومة ، ١٩١٦ (في نشرة الجمعية الجغرافية الملكية الإيطالية) .

٧— تاريخ آداب اللغة العربية .

محاضرات القاها بالعربية في جامعة القاهرة . (طبعت في القاهرة ١٩٥٥) .

نقلها إلى الإيطالية ابنته مارية نلينو .

كتاب باتانجل لأبي الريحان البيروني

المستشرق الألماني الأستاذ هـ. ريتير (*)

H. Ritter

(*) كتب الأستاذ ريتير هذه الدراسة بالعربية وخص بها التقى .

أول كتاب ألف في ملل الهند وأديانها كتاب رجل بعثه يحيى بن خالد البرمكي إلى الهند ليأتيه بمقايير موجودة في بلادهم ، وأن يكتب له في أديانهم .
فألف كتاباً رآه ابن النديم صاحب الفهرست بخط يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف العرب ، ونقل منه إلى كتاب الفهرست فصولاً . واهتمام البرمكة بأديان الهند ليس شيئاً عجيباً ، لأن جدم كان كاهناً في نوبهار بلخ ، ونوبهار اسم لدير بدى أو ستمنى في جوار بلخ ، فكانت السلالة البرمكية قريبة عهد بدين السمنية .
وهذا الكتاب نقل عنه قسماً ابن خرداذبه في كتاب المسالك الذي ألفه في سنة اثنين وثلاثين ومائتين من الهجرة ، وعن ابن خرداذبه نقل محمد بن أحمد الجيهاني ، وزير أحمد بن نصر الأمير الساماني ، في كتابه المسمى الممالك والمسالك . وهذا الكتاب كان وقع في سبع مجلدات ضاعت كلها ، إلا ما نقل عن مطهر بن طاهر المقدسي في كتاب البدء والتاريخ ، والكرديزي في كتابه زين الأخبار الذي ألفه في حدود سنة أربعين وأربعمائة ، وشرف الزمان طاهر المروزي في كتابه منافع الحيوان ، الذي نشر قسماً منه الأستاذ مينورسكي minorsky

والجيهاني كان مولعاً بجمع أخبار الملل غير الإسلامية في الترك والصين والهند . وكان يكتب إلى بلاد الروم والصين والهند يسأل عن عادات تلك البلاد . وكان يجمع الأجانب الواردين من تلك الأصقاع عنده ويسألهم عن الخراج ، والطرق ، وأمور تتعلق بالسياسة ، ثم يضع ما سمعه في كتابه المذكور .

ثم هناك كتاب المقالات لمحمد بن شداد بن عيسى المشهور بزرقان . وزرغان هذا رجل معتزلي كان تلميذ النظام ، توفي في أواسط المائة الثالثة . وكتابه ضاع أيضاً ، إلا أن المتأخرين نقلوا عنه شيئاً يسيراً ، ولعل منهم حسن بن موسى النوبختي ، المتوفى في حدود سنة ثلاثمائة ، صاحب كتاب الآراء والديانات الذي طبعت ما بقي منه في مقدمة كتاب فرق الشيعة .

ومن رجال المائة الثالثة الذين كتبوا في أديان الهند أبو العباس الإبراهيمي ، أستاذ الطبيب الزنديق المشهور محمد بن زكريا الرازي ، المتوفى هو في سنة ثلاث عشرة

وثلاثية : ذكره البيروني في مقدمة كتابه في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في الفعل أو مردولة ، قال بعد ما انتقد الكتب المؤلفة في المقالات الدينية (ص ٤) « فما وجدت من أصحاب كتب المقالات أحداً قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مدهانة سوى أبي العباس الإبراهيمي إذ لم يكن من جميع الأديان في شيء ، بل منفرداً بمخترع له يدعو إليه . ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى وما تضمنته التوراة والإنجيل ، وبالع في ذكر المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة ، وحين بلغ فرقة الهند والسمنية طاش سهمه عن الهدف وصاب في آخره إلى كتاب زرقان ونقل ما فيه إلى كتابه ، وما لم يُنقل منه فسكانه مسموع من عوام هاتين الطائفتين » .

ثم جاء أبو ریحان البيروني نفسه بكتابه في تحقيق ما للهند ، ففاق متقدميه وفضلهم وغلهم بسعة معلوماته ودقة نظره وعمق بحثه ، وبطريقة علمية لم يسبق إليها ، ومعلوم أنه انتقل في سنة ثمان وربماية من وطنه خوارزم إلى دار ملك محمود الفزنوي بعد قتل آخر الملوك الخوارزمية مأمون بن مأمون ، واستيلاء محمود على خوارزم . وكان البيروني خوارزمي الأصل يتكلم باللسان الخوارزمي . وهذا لسان إيراني كان مجهولاً إلى خمس سنوات مضت تقريباً حتى كشف العالم التركي زكي وليدي طوغان عن ترجمة خوارزمية لكتاب مقدمة الأدب للزخشرى ، وهو أيضاً خوارزمي الأصل ، ولكن هذا اللسان لم يصلح للتحرير العلمي كما يصلح له اللسان العربي . قال البيروني في كتاب الصيدنة (ص ١٣) : « وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت في الأفتدة . . . وإن كانت كل أمة تستحلي لغتها التي ألفتها واعتادت ، وأقيس هذا بنفسى ، وهى مطبوعة بلغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب والزرافة في العراب » .

ولما انتقل البيروني إلى غزني فتحت له غارات محمود الفزنوي على بلاد الهند أنقاً جديداً واسماً ، فتعلم اللسان الهندي ، وترجم كتباً من الهندى إلى العربى . كل ذلك إخلاصاً للعلم وإشارة للحق من غير غرض وقصد رد أو مخاصمة ، يبنى أن البيروني كان من العلماء الصدوقين الذين لا يدعوم إلى الاشتغال بالعلم إلا الحرص

على استحصال الحقيقة من غير غرض آخر ، وكان يتمثل بقولهم « قولوا الحق ولو على أنفسكم » . قال في مقدمة كتاب ما للهند : « ففعلته غير باهت على الخصم ولا متحرج من حكاية كلامه وإن باين الحق واستطاع سماعه عند أهله ، فهو اعتقاده وهو أبصر به ، وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل ، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه » .

وهذا الصدق في الحكاية مع ذكاء العقل هو الذي صير البيروني أحد أكابر العلماء في العالم . فيقول البيروني في مقدمة كتاب الهند (ص ٤) : « وكنت نقلت إلى العربى كتابين أحدهما في المبادئ ، وصفة الموجودات واسمها سنانك والآخر في تخليص النفس من رباط البدن ويعرف بباناجل ، وفيهما أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادهم دون فروع شرائعهم ، وأرجو أن هذا الكتاب فيما للهند ينوب عنهما وعن غيرهما في التقرير ويؤدى إلى الإحاطة بالمطلوب بعيشة الله » .

وفرغ البيروني من كتاب ما للهند في سنة إحدى وعشرين وأربماية . ويفهم من قوله إنه ترجم الكتابين المذكورين قبل كتابه الكبير في الهند ، وثبت هذا أيضاً بما قال في آخر ترجمة الباناجل قال : « وسأعمل بإذن الله كتاباً في حكاية شرائعهم والإبانة عن عقائدهم والإشارة إلى مواضعهم وأخبارهم ، وبعض المصارف في أرضهم وبلادهم » . يبنى أنه كان في حين ترجمته كتاب باناجل عزم على تأليف الكتاب الكبير ، ولعله فرغ من الترجمة قبل الشروع بالكتاب الكبير زمن قليل ، يعنى سنتين اثنين أو ثلاثاً قبل سنة إحدى وعشرين .

أما ترجمة البيروني لكتاب ساميكا فضاعت أو لم يكشف عنها إلى اليوم . وأما ترجمة كتاب باناجل فقد كشف عنها الأستاذ لويس ماسينيون في إحدى المجموعات المحفوظة في مكتبة كوبرولو في استامبول . انظر :

Essi sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, p. 74

وذهبت أنا إلى المكتبة ، ونظرت في المجموعة ، فإذا هى مجموعة كبيرة جداً تشتمل على بضع وستين رسالة ، كثير منها نوادر مهمة . وسأشر تعريفاً مفصلاً

بهذه المجموعة القيمة إن شاء الله . والمؤسف أن حال المجموعة ليس بحيد ، فالورق رقيق جداً ومريع الإنكسار ، وقد انكسرت ورقات كثيرة منها ، خاصة في الخافة وفي أسافل الصفحات . فاستنسخت كتاب باتانجل ثم صورته بمدد ، والنسخة إلى ذلك مخرومة مأروضة ، فسبب الخرم ضياع كلمات لم يمكنني إدراكها ، وخط المتن خط عجمي صغير جداً لا يكاد يقرأ في بعض المواضع ، وهو قليل النقط ، لذلك لا أدعى أنني اهتمت إلى الصواب في قراءة الكلمات جميعها .

لكن من هو باتانجل ؟

باتانجل اسم مؤلف هندي عاش على ما تخنه العلماء الفارغون بكتب الهند في حدود سنة ثلاثمائة بعد الميلاد ، وهذا التاريخ تخميني لأن أهل الهند أبعد الناس من فن التاريخ لا يلتفتون إليه أصلاً ، ولذلك يشكل تعيين تاريخ كتاب هندي بعينه جداً . واسم الكتاب الذي ألفه باتانجل هو جوكا سوترا ، وجوكا هو نوع من التصوف والزهد عندهم يصل به أهله إلى تلك الأعمال المجيبة المشهورة من رفع البدن إلى الهواء ، وتحريك الأشياء البعيدة ، والدفن تحت الأرض ، وغير ذلك مما ينتقل السامعون من قديم الزمان إلى يومنا هذا ، ولكن تلك الأعمال الغريبة ليست مقصودهم بل غرضهم غير ذلك ، إذ هو تخليص النفس من رباط البدن . ويشبه هذا المذهب مذهب التصوف الإسلامي لدرجة ما . إلا أن الفرق بينهما في الأصل كبير ، وذلك أنهم ليسوا من أهل التوحيد بل يعرفون أكثر من إله واحد خلق جميع المخلوقات ، وهم ينكرون الرسل أيضاً ، ونهاية تصوفهم ليست الفناء في الله حتى لا يبقى في شعورهم إلا الله ، بل غرضهم تسكين الحواس والتخلص من العالم الخارجي بالكلية ، ومن أدوار التناسخ ، ولهم في ذلك اصطلاحات لا يفهمها إلا الراسخون في علوم الهند ، ولست أنا منهم ، لذلك اضطررت إلى الرجوع إلى بعض المستهدين ، ووجدت بجامعة بفرانقفورت عالماً شاباً له قدم راسخة في العلوم الهندية ، وهو الآن مشغول بتدقيق ترجمتي لترجمة البيروني ، ويشغل باستخراج الاصطلاحات الهندية التي تقابل الاصطلاحات العربية التي استعملها البيروني عند

ترجمته الكتاب إلى العربي . وهذا شغل صعب لأن البيروني لم يجد في اللغة العربية ما يطابق الاصطلاحات الهندية فاستبدلها باصطلاحات عربية أخذها من العلوم الإسلامية ، فأصاب مرة وأخطأ مرة أخرى . وأخبرني صاحبي المستند أن ترجمة البيروني صحيحة في الأكثر ، والنلط فيها قليل . وهذا المتن الأصلي الهندي متن عجيب ، وهو مما يسمونه سوترا يعني متنّاً للحفظ لا يفهم بلا شرح . ولا نعدم في العلوم العربية متنوناً منظومة أو منثورة ألفت للحفظ لا تكاد تفهم بلا شرح ، ولكن المتن الهندية أشد اختصاراً من المتن العربية ، حتى إن متن باتانجل عبارة عن أسماء فقط يسرد فيها الاسم ، ولا فعل في المتن ولا حرف أصلاً . لذلك احتاج أهل الهند أنفسهم إلى شرح المتن ، وشرح باتانجل كثيرة مطبوعة وغير مطبوعة . واضطر البيروني أيضاً إلى مراجعة بعض الشروح ، وخلط المتن بالشرح إلا أننا لم نهتد الآن إلى الشرح بعينه الذي استعمله البيروني ، وصاحبي المستند مشغول بالبحث عن كل الشروح الموجودة ، آملاً أن يقف على الشرح الذي نقل عنه البيروني . وقد كاتب علماء الهند يطلب تصوير الشروح غير المطبوعة التي تحفظ في مكاتب الهند ، فلنؤمل أن يوفق في تحريره إن شاء الله .

وترجمة البيروني تجري على السؤال والجواب : قال السائل ، قال الجيب . هكذا يتكرر هذا سبباً وثمانين مرة ، وفي هذا إشكال لأنه قال في آخر الترجمة « تمت القطعة الرابعة في الخلاص والاتحاد ، وتم بتامها الكتاب ، وهو ألف ومائة سؤال من الشعر » يعني أنه وجد في الأصل الهندي ألفاً ومائة سؤال . وترجمته لا تحتوى إلا على سبع وثمانين ، فأين الباقية ؟ هل اختصر البيروني أو أسقط ناسخ النسخة أكثر السؤالات ؟ هذا بعيد ، لأن الترجمة تامة لا يبين فيها أثر إسقاط أو حذف . ولكن هذه العقدة تنحل إذا نظرنا إلى قول البيروني في المقدمة إنه اضطر إلى حذف ما يتعلق بالنحو والصرف الهندي في الشرح المترجم . والواقع أن الشروح الهندية مشحونة بأبحاث تتعلق بالنحو والصرف لا فائدة في نقلها إلى العربي ، ولذلك حذف البيروني كل ذلك الحشو واقتصر على نقل المعاني فقط ، فاحتوى

كتابه أقل مما جاء في الأصل من الأسئلة والأجوبة .

وأحب أن أسوق لكم شيئاً من المتن لتبينوا ماهيته ، فإنه مهم أيضاً من جهة فهم شخصية البيروني نفسه .

يفتح كلامه بكلام استحسنه ، لأنه يبين لنا كيف كان الرجل ينظر إلى عمران العالم من جهة ، وإلى حياته العلمية الشخصية من جهة أخرى . قال :

« هم الناس في الدنيا مختلفة ، وعمارة العالم باختلافها منتظمة ، وعزيمتي بل نفسي بكتابتها مقصورة على الإفادة ، إذ انقضت عني لذة الاستفادة ، وأرى ذلك لي من أعظم السعادة » (فيفهم من هذا أن البيروني كتبه في سن الكهولة ، فكان حين تأليف الترجمة يقارب الستين من عمره ، لأنه ولد سنة ٣٦٢ ، يعني أنه كتب ترجمة باتانجيل بين الخمسين والستين من عمره) ثم قال : « فن تحقق الحال لم يلني على ما أزال أكدح فيه وأتحمله من أعباء الاجتهاد ، في النقل من لغة الهند للأنداد والأضداد ، ومن كان على خلافه نسبني إلى الجهالة ، ومتاعبي إلى الشقاوة ، ولكل امرئ ما نوى وأضمر ، وهو معاند لما عريت عنه معرفته حتى يبلغ إلى رتبة ربما قبل عذره ولم يكلف إلا ما يسر له . وما زلت أقل من الهند كتب الحساب والنجمين إلى أن أقع الآن إلى كتب مما يدخره خواصهم في الحكمة ، ويتنافى فيه زهادهم للطرق إلى العبادة (يعني أنه اشتغل في الأول بكتب الرياضيات ، ثم أقبل على كتب الهند الدينية) ولما قرئت على حرفاً حرفاً (يعني كان يستخدم عالماً هندياً ويسمون العالم بانديت bandit يقرأ عليه الكتاب ويفسره له ثم ينقله البيروني ، كما فعل الفردوسي حين نظم الشاهنامه) فأحطت بما فيها ، يجاوز ضميري فيها إشراك الراغبين في مطالعتها ، فالبخل بالعالم من أقبح المظالم والمآثم ، ولا يخلو سواد على بياض من فائدة جديدة تؤدي معرفتها إلى اجتلاب خير ما أو اجتناب ضير » . ثم يقول :

مقدمة يوقف منها على حال القوم وحال الكتاب

« هؤلاء قوم لا تخلو أقاويلهم في نحلهم عن قضايا التناسخ وبلايا الحلول

والاتحاد والتولد ، لا على حكم الولادة ، ولذلك إذا سمعت أقاويلهم يُراح منها روائح مركبة من عقائد قدماء اليونانيين ، و فرق النصارى ، وأئمة الصوفية . ومما لا يخلو أحد منهم الاعتقاد بأن الأنفس في العالم مربوطة وبملايقه مشتبكة ، لا تخلص منها إلى البقاء الدائم إلا التي بلغت الناية القصوى في الاجتهاد ، ثم إن قصرت عنها بقيت في العالم مترددة في الموجودات بين خير وشر إلى أن تهذب وتصفو فتخلص » (هذا هو مذهب التناسخ المشهور عندهم) ثم يصف كتبهم ويقول : « وكتبهم منظومة بأوزان ، ونصوصها مفسرة بما يصسر نقل كليه ، وعلى ما هو عليه ، لاشتغال المفسرين بالفحو والاشتقاق وسائر ما لا ينتفع به إلا المحيط بلغاتهم الفصيحة دون المبتدلة ، ولذلك اضطرت في النقل إلى خلط النص بذلك التفسير . . . وإجراء الكلام على ما يشبه السؤال والجواب (ويمكن أن يكون أبو الريحان ألنى الشرح الهندي على ذلك الشكل من السؤال والجواب ، لأن بمض الشروح الهندية تحتوي على السؤالات والجوابات ؛ وإن كان يفهم من ظاهر كلام البيروني أنه هو أجرى الكلام على شكل السؤال والجواب) وإلى إسقاط ما يتعلق بالنحو واللغة ، وهذا عذر قدمته لتفاوت حجم الكتاب في اللغتين عند المقايضة بينهما حتى لا يظن ظان أن ذلك لإخلال بمعنى يتحقق أنه للتنقيح عما يعود وبالا ، والله يوفق للخير . (وقد قلت آنفاً أن هذا الحذف يوضح لنا السبب الموجب للفرق بين عدد السؤالات في الترجمة وعددها في الأصل) ثم يقول :

« وهذا هو ابتداء كتاب باتنجل مركباً نصه بشرحه : أسجد لمن ليس فوقه شيء ، وأعبد من هو مبدأ الأمور وإليه مصيرها ، العالم بكل موجود ، ثم أعظم من دونه من الملائكة والروحانيين (وهذه الملائكة عندهم آلهة في جانب الإله الأعلى ولا توحيد عندهم) بنفس متضرعة ونية خالصة ، وأستعين بهم على ما أريد أن أوجز كلامي فيه ، (ثم يقول بعد كلام :) .

سأل الزاهد السائح في الصحارى والفياض باتنجل وقال له : قد نظرت في

كتب الأوائل وكلامهم على الأشياء الغائبة عن الحس ، فوجدتهم فيها يعتمدون الدلائل الضعيفة ، ولا يقصدون البراهين القائمة مقام البيان ، الجالبة ثلج اليقين والمطرقة إلى نيل الخلاص من الوثاق ، فهل يمكنك أن تدلني بالدلائل والبراهين على المطلوب ليكون وقوفى عليه هوناً على الشك والارتياب ؟

قال باتانجل : ذلك من الممكن ، وسأتكلم عليه بوجيز من الكلام دال قليله على كثير من المعاني ، فإن مطلوبك هو عمل ، وله علل ، ثم حاصل ونتيجة ، فأما العمل فقسم منه كالفعل ، وقسم منه كترك الفعل . فإذا حصلت الأمر وجدت العلم في ضمنه ، وذلك أنه قبض المبتث عنك نحو الخارجات إليك لثلاثتغل إلا بك ، وقم قوى النفس عن التثبث بفرك (يبين من هذا الفرق بين التصوف الإسلامى والهندي فإن غاية التصوف الإسلامى التقرب إلى الله والوصول إليه ، وغاية الهندي قمع المبتث من النفس إلى الخارجات والاشتغال بالنفس فقط ، ورفع النفس إلى حال عالية خالصة من الملائق) .

قال السائل : فإذا قبض الإنسان إليه قوى نفسه ومنعها عن الانتشار ، كيف يكون حاله ؟

قال المجيب : لا يكون على كمال الوثاق وقد قطع العلايق عما بينه وبين ما سواه وترك التثبث بالخارجات عنه ، ولا يكون مستأهلاً للخلاص لأن نفسه مع البدن (يعنى هذه الدرجة الأولى لا درجة الكمال) . ثم بعد كلام يقول السائل : فكيف يمكن قمع النفس وقبض قواها عن الخارجات ؟

قال المجيب : يكون بطريقتين أحدهما على وهو التعميد ، فإن الإنسان إذا أقبل على قوة من قوى النفس بعينها فتشاها عن الترد مجتهداً ، ووكلمها إلى الأصلح لها مواظباً دائماً ، من غير تكرير لذلك الفعل يمكن به أن يتخلل فيما بين زمنين : زمان عقلى يمكن النفس فيه العود إلى ما لا ينهى ، ولكن باتصال ودؤوب يرتفع معه

الانفعال والتعميد (؟) فلم يكن بد في آخر الأمر من استقرار تلك القوة على تلك المادة (وهذه تربية للنفس غير دينية) .

ثم يقول : والطريق الثانى عقلى هو الزهد الفكرى الذى هو تأمل العواقب بعين القلب ، والنظر في سوء الموجودات الكائنة الفاسدة ، ومحصول هذا الطريق أن الإنسان إذا عرف الشر والرداءة في جميع الأشياء نفر قلبه عن كل المقاصد الدنيوية والأخروية وأخلص ضميره لطلب الخلاص منها . . . وإذا انحسرت أطماعه عما في الموالم كلها فقد حصل حينئذ على رتبة تملو القوى الثلاث الأولى (هذا الكلام يشبه مذهب الصوفية في ذم الدنيا والزهد فيها ، وترك الدنيا والآخرة) .

قال السائل : فهل إلى الخلاص سبيل على غير طريق التعميد والزهد ؟

قال المجيب : ينال بالمعابة وهي تتوزع من البدن على معرفة ويقين وإخلاص بالقلب ، وعلى تمجيد وثناء وتسبيح باللسان .

قال السائل : من هذا المعبود الموفق ؟

قال المجيب : هو الله المستغنى بأزليته ووجدانيته عن فعل المكافأة عليه براحة تؤمل وترجى أو شدة تخاف وتقصى ، والبرىء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمداً (إلى آخره . . .) يعنى أن هذا الإله لا يفعل فعلاً يستحق فاعله الثواب والمذاب ، ومثل هذا القول يدهى في دين الإسلام لا يتكلم به) .

ثم وصف إلهه بأوصاف تشبه بمض صفات الله في دين التوحيد ، ولكن الظاهر أن الفرق بين هذا الإله والإنسان عندم بالزمان فقط لا بالذات . يقول بعد أن وصف الله بأنه متكلم : فإن كان متكلماً لأجل علمه فما الفرق بينه وبين الحكيم العالم وسائر العلماء الذين تكلموا لأجل علومهم ؟

قال المجيب : الفرق بينهم هو الزمان ، لأن المذكورين تعلموا وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين . فكلامهم وإفادتهم في زمان ، وإذا ليس للأمور الإلهية بالزمان

اتصال فأنه سبحانه عالم متكلم في الأزل (كأن الفرق بين الله والعالم هو الزمان وحده ، وهذا قول لا يقوله مسلم) .

ولا يسمى تطويل الكلام على فلسفة جوكا ، فإنني لست من المتخصصين في هذا الشأن ، ولم أفهم تفصيلاتها ، ولكن آمل أن أستفيد من تفسير صاحبي المستهد بعد أن يفرغ من اشتغاله بالثمن . وأحب أن أعرض بعض الأفكار الغريبة التي يحتويها هذا الثمن . كنت بينت آنفاً أن مركز كلام باننجل على الخلاص من الارتباك بالخارجات ، والطريقة الغريبة التي بها يصلون إليه على ما يدعون ، وفي هذه الطريقة خصال ثمان : منها ما يشكل تصديقه فضلاً عن عمله لمن ليس من أهل جوكا . يقول مثلاً : وأما الخصلة الثالثة وهي السكون ، فمن طمع إلى شيء طلبه ، والطلب حركة ، ومع الحركة بالشوق زوال الراحة ، فإذا أعرض عن جميع الأشياء ولم ينطعم همته بشيء منها سكن بالحقيقة وجوزى بأن لا يتأذى من حر أو برد ولا يتألم بجوع وعطش ، ولا يحس بمحوج فاستراح .

والخلصة الرابعة تسكين التنفس بإدخال الهواء وإخراجه وإزالتهما حتى يصير كاللايث في قرار الماء مستغنياً عن الهواء ، فإن من حصل له ذلك زال عن قلبه ما كان عليه من السكدورة فقدر على فعل ما أراد (معلوم أن الجوكرين يدفنون في بعض الأوقات أنفسهم في الأرض بعد أن يمتلأوا بالتنفس ، وتحت هذا العمل الغريب هذه الفلسفة التي يخبر عنها هذا الثمن) .

ثم يقول : والخامسة قبض الحواس عن الانتشار حتى لا يحس بنير الداخل ولا يعرف أن وراء الحاس شيئاً غيره ، فبذلك يقدر على ضبط الحواس وامتلاكها . ومن الخصال المطرقة إلى الخلاص التفكير ، قال : فمن أراد الاستتار عن الأعين أدام التفكير في البدن وما تصور به من حسن وقبح وطول وقصر وهيئة ، ودأب على غض البصر ، وقبض حاسة العين ، فإنه يخفى على الناس كما أنه إذا أدام التفكير في الكلام وقبضه حتى صوته فلم يسمع وإن جهر به .

أمثال تلك الغرائب في الكتاب كثير لا يمكنني سردها على طولها وعرضها . وللبيروني بعد الترجمة كلام جامع كالخاتمة يبين فيها رأيه في كتاب باننجل ، فلنختم كلامنا بإيراد بعض ما يقول فيها :

قال أبو ریحان البيروني : هذا كان كتاب باننجل ، والذي دعا إلى نقله هو خفاء ما يعتقده الهند في مذاهبهم على من يحكيها عنهم في الكتب . . . ومن لم يعرف الشر لم يحتج به كما أن من لم يعرف الخير لم يحتج به ، ولذلك قيل : تعلموا السحر ولا تستعملوه . فأما ما في الكتاب من المحاولات فمن جهة أمرين : أحدهما أنه قل ما تجد قوماً يرجعون في الأصول إلى ما ذكرناه من الحلول والاتحاد ، وفي الفروع إلى الإفراط في التقشف ، إلا ويذكرون شيئاً مما يستحيل كونه في المقول ، وأترك قوماً يجعلون أمثال ما تقدم كرامات للأولياء وقوماً آخر بإزائهم يستمظنونها ويتصورونها مطاعن في معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرجع إلى النصاري وهم على الصفة التي أشرنا إليها . فأما فرط تقشفهم وتخليهم عن الدنيا فيشهد له النهي عن التعرض لأصحاب الصوامع منهم لاشتغالهم بأنفسهم وتعذيبها ، حتى إن الرطوبات تفتن في أبدانهم ولا يبقى بين الجلود والمظام شيء من لحومهم ، وربما يموت أحدهم قائماً في العبادة فيبقى مستنداً إلى الجدار متوكفاً على المكازقروناً وأحياناً بانقطاع مواد الثقل عنه وعدم المفونات ، يقاهاه بنفض النار ويعلم بالذكران والزيارة في الأوطان حتى تعمل اليموسة ما كانت عجزت عنه الرطوبة من تفريق أجزائه وترميم عظامه فيبطل حينئذ . وأما أخبارهم المستحيلة فستسمع منهم الأعاجيب عند ذكر الآباء الأسلاف ، وعند ذكر الطارئة والبطاركة الأخلاف ، المستشهدين بسبب الديانة ، وتنمو شعورهم وأظفارهم بحيث تحوج إلى القص والقلم وهم موتى ، ما يزول منه التعجب من غيرهم . وأما الآخر فهو أن الهند من ذلك أوفر نصيباً وأقل نظراً وتحصيلاً ، حتى إنني لا أشبه كتبهم في الحسابات والنجومية من جهة الماني ومن جهة النظم والترتيب إلا بدر مختلط يعبر ، وجواهر مع خرف ،

لا يهتدون إلى تمييزها وتحسينها ؛ ويزيد في ذلك ما ذهبوا إليه من التمييز عن غيرهم والنهي عن الاختلاط بهم ولولا ذلك لتهذبوا بمارضات الخصوم وأنكارهم ما عندهم ، وإنما جدالهم مع السمنية الذين فيما بينهم وأولئك أمثالهم لا يفضلون عليهم وسأعمل بإذن الله كتاباً في حكاية شرايهم والإبانة عن عقائدهم والإشارة إلى مواضعاتهم وأخبارهم وبعض المعارف في أرضهم وبلادهم ؛ يكون عدة لمن رام مداخلتهم ومخاطبتهم إن فصح الله في الأجل وكشف الموانع من الأسقام والعلل .

هذا كلام رجل عاقل عالم ، ومنصف واسع الإدراك ، يحكي عقائد نحلة بعيدة عن عقيدته لا ليردها بل ليتعرفها ويتحققها من غير ميل ولا مهادنة ولا عداوة ومخاصمة ، راغباً في توسيع علمه ، إنه كلام رجل ينظر إلى اختلاف الأديان والعقائد والفرق والنحل بمن التفهم لا التعصب ، يقصد فهم الديانات بطريقة تاريخ الأديان المقارن المعروفة اليوم . فلقد أدرك البيروني وفهم أنه لعل في اختلاف الأمم البشرية حكمة خفية لا يتطرق أكثر الناس إلى كنه معناها ، يشير إليها بقوله الذي ذكرناه آنفاً « هم الناس في الدنيا مختلفه ، وعمارة العالم باختلافها منتظمة » .

هذا ما أحببت عرضه عن كتاب باتنجل ، وما قلته غيض من فيض ، ولعل في هذا القدر كفاية لجلب التوجه إلى هذا المتن الغريب . ولا شك أن كل ما كتبه هذا العالم الكبير جدير بالنشر ، وخاصة لأن ما وصل إلينا من تأليفه قليل ، فقد ضاع أكثرها . وعلى الخلف حسن المحافظة على ما ترك لنا السلف ، لا سيما ما تركه لنا أمثال أبي الريحان البيروني .

فراقفورث

هـ . ريتير

آثار الأستاذ ريتير

الأستاذ ريتير هو الذي نشر بعض المکتبة الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان وأشرف على ما لم ينشر منها . وهي معروفة . ومن أهم ما حققه مقالات الإسلاميين ، والأول من الوافي بالوفيات ، وفرق الشيعة ، وغيرها .
وها كم بعض دراساته الحديثة :

- 1— *Irrational Solidarity groups*
A socio-psychological study in Connection with Ibn Khaldün. (Oriens. Vol 1, No 1, 1948)
- 2— *Philologika XII : Datierung durch brüche* (Oriens. vol 1, No 2, 1948)
- 3— *Philologika XIII : Handschriften in Anotolien und Tstanbul* (Oriens Vol 2, No 2, 1949) et (Oriens Vol, No 1, 1950)
- 4— *Neue materialien Zum Zagal, Ibn Quzman* (Oriens Vol 3, No 2, 1950) en collaboration avec W. Hoenerbach.
- 5— *Muslim Mystics Strife with god* (Oriens Vol 5, No 1, 1952)
- 6— *Autographs in Turkish Libraiies* (Oriens Vol 6, No 1, 1953)

نشوان بن سعيد الحميري علامة اليمن (*)

للمستشرق السويدي الأستاذ ستيرستين

Zettersteen

(*) كتب الأستاذ ستيرستين هذه الدراسة للفتى بالعربية قبل وفاته (نوفمبر سنة ١٩٥٤) ، والنص المتيقن له .

قال السيوطي^(١) : نشوان بن سعيد بن نشوان اليمنى الحيرى ، أبو سعيد
الفقيه العلامة المعتزلى النحوى اللغوى . كذا ذكره الخزرجى وقال : كان أوحداً
أهل عصره وأعلم أهل دهره ، فقيهاً ، نبيلاً ، عالماً ، متفتناً ، عارفاً بالنحو واللغة
والأصول والفروع والأنساب والتواريخ وسائر فنون الأدب ، شاعراً فصيحاً ،
بليغاً مفوهاً . صنف شمس العالوم فى اللغة ثمانية أجزاء . قال فى البلغة : سلك فيها
مسلكاً غريباً : يذكر الكلمة من اللغة فإن كان لها نفع من جهة الطب ذكره .
فاختصره ولده فى جزئين وسماه ضياء العلوم .

وقال ياقوت^(٢) : استولى نشوان هذا على قلاع وحصون ، وقدمه أهل جبل
صبر^(٣) حتى صار ملكاً .

وقال غيره : مات بعد عصر يوم الجمعة رابع عشرين ذى الحجة سنة ثلاث
وسبعين وخمسة . وفيه نظر لقوله فى مقدمة شمس العالوم :

وفى سنة السبعين والخمس تم ما جمعت من التصنيف فى رمضان
فإن كان توفى بالحقيقة فى سنة ثلاث وسبعين فيجب أن يمر بهذا البيت عن
إتمام تصنيفه فى السنة التى أكل فيها العام الخامس والسبعين من عمره والله أعلم .
وهذا كل ما نعرفه الآن فى حياة نشوان ولم نعرف أين ولد ؟ ولا يد أنه قضى

(١) كتاب بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ص ٤٠٣ .

(٢) كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ج ٧ ص ٢٠٦ .

(٣) قال ياقوت فى كتاب معجم البلدان ج ٣ ص ٣٦٦ : صبر ، بفتح أوله وكسر ثانيه ،
بالفعل الصبر من العقابر ، والنسبة إليه صبرى — اسم الجبل الشامخ العظيم اللطال على قلعة تبرز فيه
عدة حصون وقرى باليمن ، واليه ينسب أبو الخير النحوى الصبرى شيخ الهمزى الذى كان بمصر ،
ونشوان بن سعيد صاحب كتاب أعلام شمس العلوم وشفاء كلام العرب من العلوم فى اللغة
اتقنه وقيده بالأوزان . وكان نشوان هذا قد استولى على عدة قلاع وحصون هناك وقدمه أهل
البلاد حتى صار ملكاً .

أما كلمة الهمزى فلا أعرف معناها .

أكثر أيامه في بلاده ولم يتحمل إلى بلاد غربية فإنه افتخر بحب الوطن وقال مشيراً إلى كتابه المذكور :

وأكلت من هذا الكتاب فصوله ولم أنفصل من بلدتي ومكاني وما درت للألقاب مستوهِباً لها من المعجم في مصر ولا همدان لنشوان تأليف كثيرة عددها الأستاذ الفاضل بروكلن^(١). وصنف أيضاً غير التي ذكرها بروكلن وهي هذه الأربع :

- صحیح الاعتقاد وصریح الانتقاد .
- مسك العدل والميزان في موافقة القرآن .
- مشكل الدوى وصراطه السوى .
- ميزان الشعر وتثبيت النظام .

وأشهر كتب نشوان وأهمها شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم والقصيد الخيرية . وأما كتاب شمس العلوم فهو معجم الكلمات العربية ، ويوجد منه نسخ مخطوطة في مكاتب عمومية مختلفة ، ومع ذلك لم يطبع منه إلى الآن إلا جزء قليل . أول من نبه المستشرقين على نشوان بن سعيد هو الأستاذ هاسر من مدينة وين^(٢) . وبعده نشر مواطنه الأستاذ ملر منتخبات من شمس العلوم في بعض المجلات العلمية^(٣) ، ثم صنف الدكتور العالم عظيم الدين أحمد من هندستان كتاباً جيداً باللغة الألمانية متضمناً كل ما يتعلق في شمس العلوم ببلاد اليمن ولغتها وتاريخها^(٤) ، وفي آخر

(1) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplement I, 528.

(2) Von Hammer, *Literaturgeschichte der Araber* VII, 584.

(3) Müller, *Himjarische Inschriften* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXIX)

(4) منتخبات في أخبار اليمن من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم لنشوان بن سعيد الحميري وقد اعتنى بنسخها وتصحيحها عظيم الدين أحمد . طبعت في مطبعة بريل في مدينة ليدن سنة ١٩١٦ .

الأمر تقدم المستعرب الأسوحي العلامة الشهير الكونت لنديرج الذي قضى سنين كثيرة في المشرق وألف كتباً كثيرة منها الأمثال السائرة والأقوال الدائرة عند أولاد العرب ، ومعجم اللهجة الدثينية فالتس من قبل موته ببعض السنين أن أنشر بنفقته كتاب شمس العلوم كله . ولكنني كنت إذ ذاك مشغولاً بأشغال كثيرة . ثم توفي لنديرج في سنة ١٩٢٤ ، ثم أنعم ورثته الذين يعرفون من زمان طويل برغبته النادرة في لغة العرب على جامعة ابساله بكتبه الثمينة وجملة كبيرة من المال بشرط أن تعنى بإكمال الدراسات التي خلفها لنديرج غير مطبوعة ، ونشر كتاب شمس العلوم كله . وقد ظهر منذ قريب القسم الأول من الجزء الأول من الكتاب في مطبعة بريل في ليدن بتحقيق ، وهو مشتمل على الأحرف الأربعة الأولى من حروف الهجاء مع تعليقات وإيضاحات . كانت نية نشوان تصحيح اللغة العربية من الغلط والتصحيح ، وقال فيه : لما رأيت ذلك^(١) ورأيت تصحيح الكتاب والقراء وتغيير ما عليه كلام العرب من البناء حملني ذلك على تصنيف يأمن كانه وقارنه من التصحيح ، ولذلك حرص كل كلمة بنقطها وحركاتها . وأما الترتيب فأنكر الطريقة التي اتبعها الجوهري وغيره ورتب الحروف على النظام الهجائي باعتبار أوائلها لا أواخرها خلافاً لهم . وأما خوى كلامه ومضمون كتابه فقصد نشوان أيضاً تعظيم اليمن وتفخيرها على غيرها من البلاد ، ولذلك وصفها في أول الأمر بفضائلها المختلفة وذكر أسماء ملوك معروفين ، وملكات مشهورات ، وآباء قبائل قديمة مع أنسابهم وأخبارهم ، واتباعها أسماء جبال ومدن وحصون وقلاع وغيرها ، ومن الفن اللغوي الخط الحميري القديم المسمى بالسند ، وكلمات لا توجد في لسان العرب وتاج العروس مثل :

دخس : فعل بالكسر يفعل بالفتح وبعض أهل اليمن يقول دخس المظم إذا نفقت وبلى .

(١) يعني كلمات بلا نقط وحركات .

ذرع : فعال بكسر الفاء ، بمعنى أهل اليمن يسمى كل هضبة إلى جنب جبل ذراعاً .

زَلَح : فعل يفعل بالفتح ، زَلَح جلده بالنار لغة يمانية في زَلَح .

شَرَز : فعل بفتح الفاء والمعين الشرز الحماق بلغة بعض أهل اليمن .

شَم : فعال بالفتح وتشديد الميم ، الشام المهندس بلغة بعض أهل اليمن .

وأما السكاهات التي لا تختص بلغة أهل الجنوب من جزيرة العرب فأكثر الشواهد كما ينبى من القرآن وأشعار العرب ، وذكر من الشعراء الفايضة ، وعفيرة ، وطرفة ، وزهير ، وعلقمة ، وامرء القيس ، وعروة بن الورد ، وقيس بن الخطيم ، والأعشى ، ولييد ، وحسان بن ثابت ، والشماخ ، وعبيد الله بن قيس الرقيات ، وكثير عزة ، والأخطل ، والفرزدق ، وجرب ، وذا الرمة ، ورؤبة ، والمعراج ، وغيرهم .

وانتفع نشوان أيضاً بالحديث وضروب الأمثال وتعبير الرؤيا وعلم النجوم لكشف معاني الكلم المفردة وتبيينها ، ودون ذلك . وبين من مواضع كثيرة في شمس العلوم أنه كان مولماً جداً بعلم الطب ونحن نقل ما ذكره في مادة الثوم مثلاً :

« الثوم معروف . وهو حار يابس في الدرجة الرابعة ينفع من لدغ الحيات والمقارب إذا ضمد به أو إذا أكل منه الملوغ . وهو يسمى ترياق البدو . وهو يخرج الرياح النليظة ويحللها ، ويدبر البول ، ويقطع السعال الحادث من البلغم ، ويعصق قصبه الرئة ، وإذا دُق مع العسل والملح والخل وجعل على الأسنان نفع من تأكلها ، وإذا شوى ودلكت به الأسنان نفع من أوجاعها ، وإذا دُق وضمد به مع الخل على الأعضاء المترطبة جفف رطوبتها وحلل ورمها . وهو ينفع من البلغم والرطوبة نفماً عظيماً . وإذا دُق وعجن بمخل وعسل نفع من البهق ، والقوباء ، وقروح الرأس المترطبة ، ومن الجرب المتجرح ، ومن عض الكلب . وإذا تدخنت

به المرأة أو طبخ وجعلت فيه أدر دم الحيض وأخرج الشيمة بإذن الله تعالى ، وإذا أكثر من أكله أضعف البصر وأقل المني لشدة ييسه .

وكان نشوان أيضاً شاعراً بليقاً ، وله أبيات مختلفة في شمس العلوم . وأشهر أشعاره وأطولها القصيدة الخيرية التي نشرها الأستاذ المعروف كرم^(١) في سنة ١٨٩٥ والأستاذ العالم باسمة^(٢) تانياً في سنة ١٩١٤ .

أولها :

الأمسُ جِدُّ وهو غيرُ مزاج	فاعملْ لنفسِكَ صالحاً يا صاح
كيفَ البقاء مع اختلاف طبائع	وكدورٍ ليلٍ دائمٍ وصباح
الدهرُ أنصحَ واعظُ يعظُ الفقى	ويُرِيدُ فوق نصيحة النصاح
فانظرْ بعينيك اليقينَ ولا تسَلْ	يا أيها السَّكران وهو الصاحي
يُجرى بنى فى لَيجٍ بحرٍ ماله	من ساحلٍ أبدأ ولا ضَخَضاح
شغلَ البريةَ عن عبادة ربهم	فَتَنَ على دُنْيائهم وتلاج
ومحبةُ الدنيا وعاجِلها التي	سَلَكْتَ مع الأزواج فى الأشباح
كلُّ البرية شاربٌ كاسِ الردى	من حَتَفِ أنفِهِ أو دمٍ سَفاح
لا تَيْشَنُ بالحادثات ولا تَكُنْ	لمسرةٍ فى الدهرِ باليفراج
أنأينَ هودُ ذو التقي ووصية	قَحْطانُ زرعُ نُبوَّةٍ وصلاج

(1) Von Kremer, Die himjarische Kasideh.

(2) Basset, La Qasidah himyarite. Nouv. éd. P. 5 : "Le poème de Nachouân ben Sa'id intitulé Qasidah himyarite, sur le mètre kamil, a pour but de rappeler les personnages célèbres du Yémen anté-islamique. C'est un sentiment répandu dans le Yémen d'opposer aux gloires ma'addites du Hidjâz, celles de l'Arabie heureuse et l'on en trouve des exemples dans le poème de Qoss ben Sa'idah, de 'Obaid ben Charyah, etc.

ومن شعره نبذتان في خريدة القصر وجريدة العصر لعاد الدين الكاتب
الاصفهانى . قال عماد الدين^(١)

نشوان بن سعيد

من شعراء الجبال ، ذكر أنه غل الكلام قوى الحبك حسن السبك .
قال : وبلغنى أن أهل بَيْعَان^(٢) ملكوه عليهم ، فن شعره قوله في الفخر باليمن

منا التَّيْبَابَةُ الَيَمَانُونَ الْأَتَى ملكوا البسيطة سَلْ بِذَلِكَ تُخْذِرُ
من كلِّ مَرْهُوبٍ اللِّقَاءُ مُقَصِّبٌ بالتاج غازٍ بالجيش مَظْفَرُ
تَمَنُّو الوجوهَ لِسيفه ولِرُمحه بعد السجود لِنَاجِهٍ وَلِغَفَرِ
يَا رَبُّ مُفْتَخِرٍ وَلَوْلَا سَعِينَا وقِيَامُنَا مع جِدِّهِ لَمْ يَفْخَرْ
فَاغْزُرْ بِمَخْطَانٍ عَلَى كُلِّ وِرى فَاَلَنَاسِ من صَدَفٍ وَمِنْ جَوْهَرِ
وِخْلَافَةِ الْخُلَفَاءِ نَحْنُ عِمَادُهَا فَتَقَى نَهْمُ بَعِزْلِ وَالِ فَاقْدِرِ
مِثْلُ الْأَمِينِ أَوْ الرَّشِيدِ وَفَتَكُنَا بهما ومِثْلُ ابْنِ الزُّبَيْرِ الْقَسُورِ
وَبَكَرْهُنَا مَا كَانَ مِنْ جُهَاَلِنَا فِي قَتْلِ عَمَانٍ وَمَضْرِعِ حَيْدَرِ
وَإِذَا غَضِبْنَا غَضِبَةً بَيِّنِيَّةً فَطَرَتْ صَوَارِمُنَا بِمَوْتِ أَخَرِ
فَقَدَتْ رِيَادُ الْأَرْضِ مَرَعَةً دَمَا وَغَدَتْ شِبَاعًا جَانِمَاتُ الْأَنْشَرِ
وَعُدُّدُنَا بِالْقَهْرِ كُلُّ قَبِيلَةٍ خَوَلَا بِمَعْرُوفِ يَزِينَ وَمُنْكَرِ
وَإِنَاخَةُ الصَّغِيرِ فَرَضٌ عِنْدَنَا يَلْقَى بِهِ الْوِلْدَانُ كُلُّ مُبَشَّرِ

(1) Derenbourg, *Oumâra du Yemen* II, 601 (Publ. de l'École des
langues orient. vive. IVe Sér. Vol. XI.)

(2) ياقوت ، كتاب معجم البلدان ج ١ ص ٢٨٣ بيعان بالخاء م. ملة بخلاف اليمن معروف

وقال :

من أين يأتينا الفسادُ وليس لى نَسَبُ خَيْثُ فِي الْأَعَاجِمِ يَوْجَدُ
لَا فِي عُلُوجِ الرُّومِ خَالٌ أَرْزَقُ أَبْدًا وَلَا فِي الْحَبَشِ جَدُّ أَسْوَدُ
إِنِّي مِنَ النَّسَبِ الصَّرِيحِ إِذَا اسْرَوُ غَلِبْتُ عَلَيْهِ الرُّومُ فَهُوَ مُوَلَّدُ
مَا عَابَنِي نَسَبُ الْإِمَاءِ وَلَا غَدَا بِاللَّوْمِ مُعْرِقُهُنَّ لِي يَتَرَدَّدُ
مَوْى قُرَيْشُ فِكَلٌ حَيَّ مَيَّتُ لِلْعَوْتِ مَنَا كُلُّ حَيٍّ يَوْلَدُ
قَلْتُمْ لَكُمْ إِرْثُ النَّبِوَةِ دُونَنَا نَعَمْ الْمَقُولُ^(١) إِنَّ النَّبِوَةَ سَرْمَدُ
مَنْكُمْ نَبِيٌّ^(٢) قَدْ مَضَى لِسَبِيلِهِ قَدِمًا فَهَلْ مِنْكُمْ إِلَّا^(٣) يُعْبَدُ

قَاتِلَهُ اللَّهُ وَلَعَنَهُ وَأَخْرَاهُ ، مَا أَشَدَّ مَا افْتَرَاهُ ، عَلَى اللَّهِ وَأَجْرَاهُ ، وَأَيَّةُ فَضِيحَةٍ^(٤)
فَوْقَ هَذَا ؟ وَلَوْلَا النَّبِيُّ الْمُصْطَفَى الَّذِي اخْتَارَهُ اللَّهُ وَاجْتَبَاهُ ، وَجَعَلَهُ الْوَسِيلَةَ إِلَى نَيْلِ
رِضَا ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَامُهُ ، مَا سَعَدُوا وَلَا فَازُوا ، وَلَا حَازُوا مِنَ الْفَضِيلَةِ
مَا حَازُوا .

ك . و . س . س . س .

(1) Derenbourg : "Ou bien الكلام ; mot ajouté par conjecture."

(2) "Mot ajouté par conjecture."

(3) "Lacune que j'ai remplie par ce mot."

(4) في النسخة فضيلة .

6— *Arabiska studier in Sverige*, uppsala 1946.

الدراسات العربية في السويد . أبسالة ١٩٤٦ .

ونشر معجم لغة عنزة الذي ألفه لندبرغ .

7— Landberg, C. *de glossaire de la langue bédouine Anazeh*.
uppsala 1940.

وكذلك نشر دراسة ثانية للندبرغ عن الأفعال فعل .

8— Landbery, C. *Etude Sur les verbes* فعل 1939

آثار الأستاذ سترنستين

1— *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der universitäts bibliothek Zu Uppsala*. 2 Vols, Uppsala, 1930 ' 1935.

المخطوطات العربية والفارسية والتركية في مكتبة جامعة أبسالا . في جزأين

صدر الأول منه سنة ١٩٣٠ والثاني في سنة ١٩٣٥ .

2— *Beitrage Zur geschichte der Mamlukensultan*. Leiden 1919.

أجزاء من تاريخ السلاطين المماليك لمؤلف مجهول من سنة ١٢٩١م إلى ١٣٤٠م

نشر في ليدن سنة ١٩١٩ .

٣ — طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب .

للسلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف ابن رسول . مطبوعات الجمع

الملي العربي ، دمشق ١٩٤٩ .

مع مقدمة الدكتور صلاح الدين المنجد في علم الأنساب عند العرب

وتطور مفهوم الشرف .

٤ — شمس العلوم ودواء كلام العرب في الكلوم .

لنشوان بن سعيد الحميري : الجزء الأول : القسم الأول . ليدن ١٩٥١

5— *Kristna i Mekka*. uppsala 1943.

النصارى في مكة . أبسالة ١٩٤٣ .

قائمة بأسماء النصارى الذين زاروا مكة ، وهي تكمل قائمة Ralli (١٩٠٩)

و Kiernan (١٩٣٧) .

ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي

للمستشرق الأستاذ يوسف شخت (*)

J. Schacht

(*) نشرت هذه المحاضرات في مجلة المشرق (المجلد ٣٣ ، ١٩٣٥ ، س : ٢٦٢ ، ٣٦١ ، ٥٤٧) وهي من أمن ما كتب في تاريخ الفقه . وقد أذن الأستاذ شخت بنقلها وأعلننا أن هذه المحاضرات ما تزال تعبر عن رأيه في تاريخ الفقه .

إن الفرض من هذه المحاضرات هو التحدث إليكم عن الطريقة التي يجري عليها العلم الأوروبي في درس الشرع الإسلامي ، وعن بعض النتائج الهامة التي أسفر عنها هذا الدرس . وقد بدا لي أن هذا الموضوع خليق بأن يثير اهتمامكم من وجوه مختلفة . فإن مصر وهي بلاد إسلامية حديثة لا بد لها أن تهتم بحوث علمية ترى إلى إظهار خاصة من خصائص الإسلام . والعلم الأوروبي من جانبه ينبغي أن لا يهمل الاتصال بالعلم الإسلامي المعنى بهذا الموضوع ورغم اختلاف المبادئ والطرق والمصالح ، التي تفصل هاتين المدرستين إحداها عن الأخرى ، فقد ألفت بين بحثيهما في الشرع الإسلامي أصرة مشتركة جوهرية ، هي روح البحث العلمي الذي يحدو المستشرقين الأوروبيين اليوم ، كما كان يحدو علماء الإسلام منذ القرون الوسطى . هذا العناد المشترك يبعث على أشد التفاؤل بتعاون مثمر قائم على الاحترام المتبادل بين العلماء الشرقيين والغربيين في هذا الباب ، تعاون لا يوهنه تملق فريق بالتقاليد أو استمساك الفريق الآخر بأساليبه العلمية . وإني لأرجو أن يكون في قدرتي المساعدة على تنمية التفاهم بين الفريقين ، وليس في نيتي أن أعرض صورة عامة للشرع الإسلامي ، وأن أعيد كثيراً من الأشياء المعروفة لدى كثرتكم بلا شك بل أن أتكلم على مسائل خاصة في تاريخ هذا الشرع تناولها علماء أوروبية ، متوخياً عرضها عليكم في صورة قد تثير حتى غير الاختصاصيين منكم .

ولنبداً بالسؤال العامة — مسألة تاريخ الشرع الإسلامي — فهذه المسألة تمكنني تاريخ الشرع الإسلامي من إطلاعكم على ما بين وجهتي النظر من اتفاق تام . فعلماء الإسلام يرون في الشريعة تعبيراً عن الإرادة الإلهية التي لا تبدل فيها . ومن المسلم به دائماً أن تعبير الفقه عن هذا القانون الإلهي مر بدور تاريخي . حتى إن بعض المؤلفين المسلمين عنونوا مؤلفاتهم « بتاريخ التشريع الإسلامي » ؛ وقد جهد علماء أوروبية يبحث

إن الغرض من هذه المحاضرات هو التحدث إليكم عن الطريقة التي يجري عليها العلم الأوروبي في درس الشرع الإسلامي ، وعن بعض النتائج الهامة التي أسفر عنها هذا الدرس . وقد بدا لي أن هذا الموضوع خلاق بأن يثير اهتمامكم من وجوه مختلفة . فإن مصر وهي بلاد إسلامية حديثة لا بد لها أن تهتم ببحوث علمية ترى إلى إظهار خاصة من خصائص الإسلام . والعلم الأوروبي من جانبه ينبغي أن لا يهمل الاتصال بالعلم الإسلامي المعنى بهذا الموضوع ورغم اختلاف المبادئ والطرق والمصالح ، التي تفصل هاتين المدرستين إحداها عن الأخرى ، فقد ألفت بين بحثيهما في الشرع الإسلامي أصرة مشتركة جوهرية ، هي روح البحث العلمي الذي يحدو المستشرقين الأوروبيين اليوم ، كما كان يحدو علماء الإسلام منذ القرون الوسطى . هذا العناد المشترك يبعث على أشد التفاؤل بتعاون مثمر قائم على الاحترام المتبادل بين العلماء الشرقيين والغربيين في هذا الباب ، تعاون لا يوهنه تعلق فريق بالتقاليد أو استمساك الفريق الآخر بأساليبه العلمية . وإني لأرجو أن يكون في قدرتي المساعدة على تنمية التفاهم بين الفريقين ، وليس في نيتي أن أعرض صورة عامة للشرع الإسلامي ، وأن أعيد كثيراً من الأشياء المعروفة لدى كثير منكم بلا شك بل أن أتكلم على مسائل خاصة في تاريخ هذا الشرع تناولها علماء أوروبا ، متوخياً عرضها عليكم في صورة قد تثير حتى غير الاختصاصيين منكم .

ولنبداً بالمسألة العامة — مسألة تاريخ الشرع الإسلامي — فهذه المسألة تمكنني تاريخ الشرع الإسلامي من إطلاعكم على ما بين وجهتي النظر من اتفاق تام . فعلماء الإسلام يرون في الشريعة تعبيراً عن الإرادة الإلهية التي لا تبدل فيها . ومن المسلم به دائماً أن تعبير الفقه عن هذا القانون الإلهي مر بدور تاريخي . حتى إن بعض المؤلفين المسلمين عنوانوا مؤلفاتهم « بتاريخ التشريع الإسلامي » ؛ وقد جهد علماء أوروبا يبحث

هذا التطور دون أن يكون لهم بمسائل العقائد شغل ، وتناولوا بهذا الروح ، تاريخ الشريعة . والعلماء المسلمون أنفسهم ، على الرغم من اعتقادهم بقدمية الشريعة وصحتها الإلهية ، يسمون بأن أحكامها كانت موجودة فعلاً في شرائع أخرى قبل أن يقرها التشريع الإسلامي . ولنضرب لذلك مثلاً واحداً هو القصاص ، فإن مبادئه التي عدلها وأكدها القرآن والسنة ترجع إلى القوانين العرفية عند العرب قبل الإسلام . فالعلم الأوروبي يبحث فيما يسمى بالعلاقات بين الشريعة والشرائع التي سبقتها بهذا المعنى التاريخي المحض — ذلك المعنى الذي لا يضيق ما في علم أصول الفقه الإسلامي من الحقائق — . ومعلوم جيداً أن العلماء المسلمين أنفسهم يطبقون على الأسانيد قواعد نقدية ، وهذا النقد الذي وسع النقاد من علماء أوروبا دائرة ، وذهبوا فيه بعيداً ، قد بات أداة للعمل لا يستغنى عنها العلم الأوروبي — أداة ليست سلبية محضة ، بل قد أمانتنا على تقرير صحة الكثير من الأحاديث . في هذا كله يمكن أن يوجد ، بل يوجد فعلاً ، اختلاف كبير في الأساليب والنتائج بين علماء الشرق والغرب ، ولكن لا وجود لخلاف جوهري ؛ لأن مبادئ عقائد الإسلام لا تؤثر في دراستنا التاريخية للشرع الإسلامي . هذه المدرسة الأوروبية لا تقف عند حدود الشريعة التي تلزم غايتها الأساسية بطبيعة الحال بل تتجاوزها أبحاثها إلى وجهات عدة ، فتتناول القوانين الأخرى المتصلة بالشرع الإسلامي اتصالاً مباشراً ، سواء أكان ذلك باندماج سنن تلك القوانين في الشريعة الإسلامية ؛ بالمعنى الذي أسلفنا بيانه ، أم كان بتأثير الشريعة في تلك القوانين والسنن ، والمقصود بذلك قوانين العرب أيام الجاهلية من جهة وقوانين الشعوب التي دخلت في دولة الإسلام من جهة أخرى ؛ مثال ذلك هو التشريع الخاص بالإسبان المسيحيين الذين يتكلمون العربية رغم المسمون بالمستعربين . ويتناول الدرس أيضاً موضوعاً واسعاً هو العرف القائم بين الشعوب الإسلامية نفسها . إننا نعلم أن هذا العرف الذي يطلق عليه أسماء مختلفة كالعادة والقانون والدستور . الخ . قد نشأ إلى حد ما في كافة بلاد الإسلام تقريباً ، إلى جانب الفقه

المعترف به رسمياً ؛ ومزج تاريخ هذا العرف وبيان علاقته بالشريعة أمر لا غنى عنه في تفهم جملة الحياة التشريعية عند الأمم الإسلامية تفهماً صحيحاً . وقد شهدنا في خلال السنوات الأخيرة تطوراً جديداً في العلاقات القائمة بين الشريعة والقانون بتلك التعديلات التي أدخلتها مصر على الأحوال الشخصية . وأخيراً فالعلماء الأوروبيون يعنون بالمظهر الاجتماعي للشرع الإسلامي ، لأن الشريعة الإسلامية أحسن مثال وأهم مظهر لما يسمى « بالقوانين المقدسة » وبهذا لا نريد مطلقاً أن نضع الشريعة في مستوى واحد مع سائر الشرائع بل نحصر كل الحرص على إظهار خواصها الفردية ، ابتغاء الوصول إلى تقدير مركزها الفريد بين الشرائع والقوانين الأخرى . فإذا كان علمنا يضع الشريعة في أفق أبعد زاعماً أن تلك الشريعة ليست حقيقة شاذة لا علاقة لها بما حولها ، فإننا نفعل هذا لكي ندرسها أوفى درس ممكن من كل جهاتها . كذلك لا يهمل العلماء في أوروبا درس الشرع الإسلامي على طريقته التقليدية الخاصة . فإن هذه الدراسة شرط لازم يعمد لكل بحث تاريخي . ولعل في هذه الملاحظات التمهيدية ما يعطيك فكرة عامة من هذه الوجهة الهامة من بحوثنا وغاياتنا .

وقبل المضي بالتفاصيل قد يحسن أن أقول كلمة عن تاريخ هذه الدراسة في تاريخ دراسة أوروبا . فوجودها يرجع إلى عهد قريب لأنها مدينة بأصلها للنهضة العظيمة التي ^{الشرع} أوتيتها البحوث الإسلامية في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي . ^{الإسلام في} ^{أوروبا} والمشجعان الكبيران على البحوث الإسلامية العامة هما في نفس الوقت واضعاً أساس البحث العلمي في الشرع الإسلامي وأعنى بهما الأستاذ المجري الكبير غولديهر Goldziher (توفي سنة ١٩٢١) والأستاذ الهولندي المحترم سنوك هورنيه Snouk Hurgonje (توفي سنة ١٩٢٤) وإلى اسمي هذين الصديقين الجليلين يجب أن نضيف اسم عالم الماني قضى قبل الأوان في سنة ألف وتسعمائة وثلاثة وثلاثين ، في الخامسة والأربعين من عمره وأعنى به المرحوم المأسوف عليه الأستاذ برجستراسر

Bergstraesser . وإني لأعتبر نفسي تلميذاً لبرجستراسر وسنوك هورونيه وأنا شاعر بجميلهما أعمق الشعور ، نفور بهما حق الفخر .

إن أولى المسائل الخاصة التي سأعالجها هنا تتعلق بالقانون العرفي عند العرب في زمن الجاهلية ، وهو كالأرض التي كانت تنمو عليها شجرة الشريعة العظيمة ، ولهذا السبب فإنه يدخل في نطاق أبحاثنا كما ألمعنا آنفاً . هنالك رأى سائد إلى اليوم يعتبر الحياة القانونية في جزيرة العرب قبل الإسلام مما لا يمكن درسه لانتفاء المصادر المباشرة ، ويزعم أن تلك الحياة كانت فطرية بسيطة بحتة . واقد مكثتنا أبحاث السنوات الأخيرة ، القائمة على الانتفاع بمصادر غير مباشرة ، من تصحيح هذا الرأى . فلم يكن فطرياً سوى أحوال البدو ، يشهد بذلك الشعر القديم وأخبار القبائل ، ويؤيده ما يصادفه المرء عند البدو اليوم . أما المدن — ومنها مكة التي كانت مركزاً تجارياً ذا صلة باليمن وسورية البزنطية والعراق الساساني ، والمدينة التي كانت مركز زراعة النخيل مركزاً يضم جالية كبيرة من اليهود — نقول : أما المدن ، ومنها ما ذكرناه ، فكان لها بلا ريب قانون أكثر نمواً لم يمكن إلا أن يتأثر بالعوامل الخارجية التي ذكرناها . ويمكننا أن ننسب إلى الأصل البدوي أشياء منها النظام الاجتماعي وأحكام المائلات والمواثيق وقانون القصاص — وكل هذا بقي سارياً على أهل المدن أيضاً — ويمكننا أن ننسب إلى التطور المدني الموافقة على قواعد مفصلة تطبق على العقود ووضع أشكال معينة للشركات واستعمال وثائق مكتوبة — كل هذا في مكة — ومعاملة بعض العقود الزراعية في المدينة . فكل هذه العناصر لم تبق بمنزل بل اتسع تداخلها بتأثير العلاقات التجارية التي تساعد على نموها الأشهر الحرم والأسواق الكبرى . حتى إن بلاد العرب كانت في القرن السادس بعد الميلاد محكومة بقانون عرفي متشعب الأطراف ، وهذا بطرح مسألة تحليل هذا القانون تحليلاً مفصلاً سأقدم لكم مثالا منه .

الحالة في الشرع الإسلامي هي أن المنصر الجوهرى في كافة العقود يتألف من الإيجاب والقبول اللذين يمبران عن تراضى المتعاقدين . وهذا التركيب القانوني

القانون
العرفي في
الجاهلية

للعقود من إيجاب وقبول تجمع مذاهب الفقه على التسليم به كأنه أمر طبيعى دون أن يتناقض بعضها مع بعض . وهو لا بد أن يكون سابقاً تلك المذاهب ، فضلاً عن أنه لا صلة له بالمبادئ الإسلامية المحضة كمنع الربا ومنع الغرر التي تبنى عليها كافة الأبواب المتعلقة بأحكام العقود من الشريعة . وهذا كله ودلائل أخرى تحمل على الاعتقاد بأن تلك العبارة القانونية عن طبيعة العقود ترجع إلى القوانين العرفية فيما قبل الإسلام . أجل إن هذه الفكرة القانونية تكاد تكون شاذة شذوذاً تاماً في تاريخ القوانين القديمة . فإن الأمر المعنى هنا ليس بذلك الدور الطبيعى الواضح الذى كان للإيجاب والقبول دائماً في الحياة الاقتصادية ، باعتبار أنها مقدمة العقود المتواضع عليها بمحض التراضى ، ولكن النقطة الحاسمة هي أن الإيجاب والقبول يعتبرهما النظر القانوني عنصراً جوهرياً في العقود ، وأولئك الذين درسوا الشرع الإسلامى أو القوانين الحديثة فقط يمكن أن يظهر لهم هذا ضرورياً . بيد أن التاريخ يدلنا على أن الأمر ليس كذلك ، لأن مثل هذا التركيب القانوني للعقود لم تعرفه القوانين القديمة ، اللهم إلا الشرع الإسلامى والقانون البابلي الحديث . فإن هذا القانون يعطى نمطاً من صيغة تعاقدي يتفق تماماً ونظرية العقود التي أسلفنا بيانها ، بحيث أن نفس العقود البابلية الحديثة لو ترجمت إلى العربية يمكن أن تبدو بين الوثائق الإسلامية القديمة المبنية على النحو الآتى : « هذا ما اشترى فلان من فلان . . . وباع هو إياه . . . بتراض منهما . . . » . هذه الحقيقة الواقعة تحدد بنا إلى التساؤل : أ توجد علاقة تاريخية بين هاتين الظاهرتين ؟ إن الفارق الزمنى ليس بكبير مهما يظهر منه عند اللحظة الأولى ، فإن الوثائق البابلية الحديثة تبتدى من أواخر القرن الثامن قبل الميلاد وتستمر إلى نهاية الآداب البابلية حول القرن الأول الميلاد . والقانون العرفي العربى كان قد اكتمل تطوره في القرن السادس بعد الميلاد . بيد أن خواصه قد ترجع إلى ما قبل ذلك . وليس يدعو إلى العجب أن تبقى صيغة الوثائق قد صمدت خلال سبعة قرون لكافة الأعاصير السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العراق — نقول : ليس عجيباً أن تبقى مثل تلك الصيغة التعاقدية

بعد ذلك زماناً ، وإن كنا لا نستطيع الجزم بهذا لأننا لا نعلم شيئاً عن تلك الفترة .
على أن الاسعمرار التاريخي للبيئة يؤكد على الأقل : ذلك أن العراق كان يسكنه
منذ القرن الثامن قبل الميلاد وعلى الرغم من تبدل الأمر الحاكمة أولئك السكان
الآراميون الذين لم يزالوا يسكنونه في خلال الفتح العربي والذين سماهم العرب
بالبطيين . أما القانون العرفي العربي فإن التأثير الذي يمكن أن يكون تناوله من
جانب العراق ليس أقل احتمالاً من التأثير الذي أصابه من ناحية سورية ، وهذا
مؤكد لأن التجارة العربية كانت تتجه نحو القطرين على السواء . وصقوة القول
أنه من الراجح رجحاناً كافياً أن صيغة العقود ذات الجانبين أى الإيجاب والقبول
قد توورت من القانون البابلي الحديث . وقد ألمنا إلى أن تلك الفكرة القانونية
في انقضاء العقود ليست بالوحيدة الإمكان ، فإن هناك فكرة أخرى منتشرة انتشاراً
واسعاً في القوانين القديمة تعتبر المنصر الجوهرى العقود موجودة في تصرف أحد
المتعاقدين . مثال ذلك أن يتعقد البيع بنزول البائع عن حقه في الشيء المبيع
المشترى في مقابل ثمن معين . ويظهر من الاصطلاحات العربية أن القانون العرفي
قبل الإسلام كان قد عرف هذه الفكرة في طبقة سابقة لدخول الصيغة التبادلية
في العقود . وهذه الاصطلاحات ترجع بلا شك إلى الزمن الجاهلي أيضاً . فبينما
الاصطلاح الفني المقبول يعبّر رأساً عن معنى العقد الذي يقع عليه ، فإن الاصطلاح
الخاص بالعرض — وهو الإيجاب — يتناقض تناقضاً ظاهراً مع الدور المخصص
لفعله لو اعتبر العقد ، كما هو الواقع ، آتياً من الجانبين . فهو يصف المرض الذي هو
فعل البائع في مثالنا السابق كأنه يحمل العقد واجباً نهائياً محتوماً عليه لا رجوع
فيه ، بدليل معنى كلمة الوجوب في شواهد كثيرة . منها حديث مشهور إذ يقول
النبي عن رجل أسلم ثم استشهد على الأثر : وجبت له الجنة . وعلى النقيض من ذلك
فإن العقد ذا الجانبين لا يصير واجباً إلا بقبول عرض سابق ، بينما التصرف
من جانب واحد على نحو ما أسلفنا يطابقه ذلك الاصطلاح تماماً . إن هذا العصر

الجاهلي يكشف لنا عن أرض عذرية واسعة خصيبة لأبحاث مستقبلية .
والسألة الثانية التي أود أن أتناولها تتصل بمصر هو أحسن من غيره في تاريخ
الشرع الإسلامى ، أعنى عصر فقهاء المدينة السبعة . وقد كان الاعتقاد إلى الآن أن
عمل هؤلاء الفقهاء الأولين للإسلام كان وضع نظم للفقهاء تطابق حاجات عصورهم
المختلفة ، ولكن الأبحاث التي جعلتنا أكثر معرفة بحالة القانون العربي في العصر
السابق للإسلام هي نفسها التي علمتنا أن نقرر عمل هذا العصر الآخر بأدق مما
كنا نفعل . فهذا العمل قيل كل شيء إدخال المبادئ الإسلامية في قانون كان قد
نما إذ ذاك نمواً كافياً . وأصحاب الفضل الأكبر في إدخال المبادئ الإسلامية في
القانون العرفي الجاهلي كانت تضمهم دوائر الأصحاب والتابعين وتابعهم في المدينة .
كانوا يعملون على تنظيم الحياة بأمرها ، ومنها الحياة التشريعية ، بقواعد دينية
أخلاقية . وهذه القواعد كانوا يستمدونها ويستنتجونها قبل كل شيء من الآيات
القرآنية الشرعية ثم من الأحاديث . فالأحاديث التي كانوا يأخذون بها ترجع بلا
شك إلى عصر قديم جداً . ومن الجدير بالذكر أن الأبحاث الحديثة أفضت بالعلم
الأوربي إلى تعديل تشككه في حجة بعض الأحاديث — ذلك التشكك الذي كان
ينال فيه أحياناً . فكثير من تلك الأحاديث لا يذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم
وأفعاله التي كانت تصير قواعد جديدة بل يذكر أن النبي قرر وأجاز عادات أصحابه
باستصوابها صريحاً أو ضمناً دون أن يستنكرها . وهذا هو البرهان المباشر لما
نسميه استمرار السنن القانونية السابقة في الشرع الإسلامى . ولقد كان من نتائج
هذا التطبيق المحتوم المنظم لأعمال القرآن والسنة أن اشتمل نظام من « الأوامر
والنواهي » على جميع أبواب الحياة القانونية حتى التي لم ينص القرآن عليها صراحة
وورج هذه « الشريعة المقدسة » تختلف أصلاً عن روح القوانين المدنية كالقانون
الرومانى مثلاً ، فإن أمثال هذا القانون تتناول قبل كل شيء الحقوق المشتقة من
أفعال معينة ذات قيمة قانونية . على حين أن الشرائع المقدسة تعنى الحكم على
الأفعال من حيث أنها مباحة أو محظورة . وهذا بين في الاصطلاحات الفنية : إن

التدرج العام لأعمال الإنسان من واجبة أو مفروضة ومندوبة ومباحة أو جائزة ومكروهة ومحظورة تعبر عن صفاتها الدينية والأخلاقية . ولكن كلمة الواجب لم تدل في الاصطلاح الجاهلي — كما رأينا — على المفروض بل دلت على الصحيح . وقد تستعمل في هذا المعنى في كتب الفقه أحياناً : ونحن نشهد حقيقة على تراجع للمعاصر القانوني المحض بتأثير القواعد الأخلاقية . حتى نفس نظام المصطلحات الدالة رأساً على أنواع الصفات القانونية وهي مشروع وصحيح ومكروه وفاسد وباطل إلى غير هذا ، تأثرت بتلك النظرية الدينية : فالصفة العامة ، وهي المشروعية مشروعية البيع مثلاً ، تشتمل حكماً من هذا النوع الديني الأخلاقي . ثم أننا نجد صفة السكرانة تطلق على أفعال قانونية مشروعة صحيحة يليها شيء من المنهي عنه ومن الجدير بالذكر أن هذا النظام المدرج الثاني أقل تدريجاً من التدرج الأول ، وأن بعض المصطلحات الدالة على الصفات القانونية المحضة كاللازم والنافذ والبات قد بقي بلا تحديد حاسم دقيق . وأخيراً فإن اصطلاح الجائر « أصبح مترادفاً لاصطلاح الصحيح » ويدل على أن الأفعال التي يطلق عليها لا بأس بها من حيث التقدير الديني الأخلاقي ، فهذه بهذه المثابة صحيحة . وإذا قيل إن أمان المسلم الواحد مثلاً جائز فمعنى ذلك من جهة أنه غير آثم في منحه هذا الأمان ، ومن جانب آخر أنه لا اعتراض على هذا الفعل ، وأنه من أجل ذلك يعتبر صحيحاً . ومن هذا كله يتضح ما للتقدير الديني والأخلاقي للأعمال من أهمية وفي أولوية على الصفات القانونية المحضة في الشرع الإسلامي . وليس هذا بأقل وضوحاً في نظام الأحكام الشرعية نفسها فإن الجانب الأكبر من أحكام المعاقبات مثلاً يتسلط عليه الميل إلى استخلاص كل النتائج من تحريم الزنا والميسر . أما أحكام المقويات فإنها لا تتناول إلا جانباً بسيطاً من الأفعال المحرمة ، بحيث يكون للأوامر والنواهي صبغة أدنى إلى أن تكون أخلاقية منها إلى الصبغة القانونية . إن مصدراً في مصادرنا الكبرى فيما يتعلق بهذا المعصر هو ، على الرغم من تاريخه الأحدث قليلاً ، كتاب الموطأ لمالك بن أنس .

إنه جدير بالذكر أن أقوال الفقهاء السابقين يتلو بعضها بعضاً في أبوابه التي تتصل بالأوامر الأخلاقية وبكافة الأحوال الشخصية والموارث — تلك الأحكام التي تُرى صبغتها الدينية بادية ظاهرة — في حين أن هذه الأقوال نادرة في كثير من الأبواب المتصلة بالقانون التجاري الذي كان بعيداً عن دائرة الأخلاق ، قليل الإكتراث له لا يثير مناقشات أهل الدين . فهذه الأبواب من جهتها تمتاز بتغلب مصطلحين فيها وهما السنة والإجماع . فمعنى السنة في كتاب الموطأ هو العرف والمادة المسفونة في المدينة ، لا سنة رسول الله فقط . والفرق بينهما من جهة الاصطلاح ظاهر . أما الإجماع فقتضاه في كتاب الموطأ غالباً أن سنة من السنن القانونية لم يستنكرها واحد من الأئمة لأسباب دينية أخلاقية . ويجب أن نذكر إلى جانب كتاب الموطأ لمالك بن أنس مصدراً آخر هاماً لذلك الدور من تاريخ الشرع الإسلامي وهو كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبري ^(١) ، فهو على الرغم من القليل الذي انتهى إلينا منه ، أكثر دلالة من الكتاب الأول ، مثال ذلك أن الطبري يعلمنا أنه كانت هناك عشرة اختلافات أساسية بين مذهب سعيد بن المسيب (أشهر علماء المدينة السبعة) وإجماع مذاهب الأجيال التالية . وهو شيء لا يظهر من المواضع المديدة التي أورد مالك فيها من هذا المرجع تأييداً لآرائه الشخصية . وثمة مصدر رئيسي ثالث لدراسة هذا المعصر هو كتاب أخبار القضاة لأبي بكر وكيع القاضي ^(٢) (توفي سنة ثلاث مائة وست) فهو جامع لأخبار قضاة الأمصار الكبرى في الدولة الإسلامية طائفة طائفة على الترتيب الزمني ، من الابتداء إلى عصر المؤلف ، مبيناً ظروف توليتهم وعزلهم ، مفصلاً الحوادث التي وقعت طوال ولايتهم ، مورداً قضاياهم الهامة وأحاديثهم وشعرهم إلى غير ذلك من المعلومات . ويفيدنا هذا الكتاب عن مظهر آخر للحياة التشريعية وهو تطور الشرع بالعمل القضائي ، فإن قضايا هؤلاء القضاة الأقدمين ، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون ، قد ساهمت مساهمة

(١) نقرأ قسماً منه الأستاذ شخت ، ليدن ١٩٣٣ (المنجد)

(٢) أخبار القضاة لوكيع فخره عبد العزيز الراغبي . القاهرة ١٩٤٧ . صدر منه جزءان

(المنجد)

كيفية في نمو الفقه ، ولندع جانباً مواد أخرى لم يتناولها البحث إلى الآن ، كتلك المواد التي يشتمل عليها تفسير ابن جرير الطبري الكبير ، وننتقل إلى المصدر الهام الرابع لأبحاثنا عن ذلك العصر ، ونعني به المعلومات الواردة في كتب الأحاديث وما يتعلق بها . فقد أسلفنا القول بأن الفقهاء الأقدمين كانوا يأخذون القواعد التي كانوا يطبقونها على القانون العرفي من القرآن والأحاديث التي كانوا يرونها صحيحة ، فلذلك ليس من المعجيب أن نجد إلى جانب الأحاديث كثيراً من القضايا والأحكام تتعلق بها ، لاسيما في الجامع الصحيح للبخاري . فإن صاحبه كثيراً ما يذكر في تراجم الكتب والأبواب ، آراء الفقهاء التي تدخل في موضوعه ، حتى وإن لم تتفق والأحاديث المذكورة ، أو اعوزت الأحاديث كل الإعواز . وإن لنا الحق في أن نفترض أن كل حديث ذي صلة بمسائل الفقه كان يلزمه أصلاً رأي فقهي مطابق له ، حتى ولو كان هذا الرأي قد اختلف . والأحاديث — سواء كانت صحيحة أو مطعوناً فيها — هي في الواقع مصدر من الدرجة الأولى لفهم هذا التطور القديم للفقه ، وعلى الباحثين أن يطابقوا بين الآراء الفقهية التي تعبر عنها الأحاديث وحالة الأشياء الحاصلة بعد استكمال الفقه على صورته النهائية . وأود أن أورد لكم بضعة أمثلة لهذه الطريقة : طريقة المطابقة بين الأحاديث الشرعية والفقه .

فالنص الأسامي للسمان ، وهو مثالنا الأول ، هو الآية الآتية : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين . والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين » . هذا النص لا يفصل في مسألة النكاح : أيقضى اللعان فسخه ضرورة أم لا ؟ فجميع مذاهب الفقه تقول بالإيجاب ، وتستند في ذلك إلى أحاديث . ولكن تلك الأحاديث تثبت هذا الرأي بصورة حازمة قوية ، حتى إن الرأي العكسي لا بد أن يكون قد وجد قبل تأليف المذاهب الفقهية ، ويقال إن مصعب بن الزبير قد أخذ بهذا الرأي الآخر ، لكن هذا القول لا أصل له . ولكن الخبر المنفرد عن عثمان البني أنه كان

يرى ذلك ، فيؤكد من الأحاديث نفسه . فأما فسخ النكاح عند اللعان فقد يحتمل أن يكون على ثلاثة وجوه . أن يفسخ النكاح بالطلاق الذي يصدر عن الزوج ، أو أن يفسخه القاضي المشرف على أداء اللعان ، أو أن يفسخ بوقوع اللعان نفسه . والرأي الأول يطابق بلا ريب المعنى الواضح لطائفة كبيرة من الأحاديث ، بينما لم يبق له أثر ما في الأقوال الروية عن الفقهاء الأقدمين ما عدا جدال منفرد ضده ، ولا بد أن يكون قد اندثر من زمن بعيد . وقد فسرت تلك الأحاديث على أنها مؤيدة للرأي الثاني ، وهذا الرأي تشهد به أحاديث أخرى كثيرة . ويصفه الزهري بأنه سفة ، وهو مذهب الحنفية ؛ ومن الراجح أن مالك بن أنس قد أخذ به شخصياً ، في حين أن المالكية قد آثروا عليه الرأي الثالث . وهذا قد أخذ به الشافعي ومن بعده الشافعية أيضاً ؛ لكننا لا نجد أحاديث تؤيده . وهكذا يظهر من مقارنتنا للأحاديث بالمذاهب الفقهية تطور بين يتجه اتجاه معيناً .

فأحكام القصاص — وهو مثالنا الثاني — مبنية على آيات عديدة ، منها الآية التالية : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل : الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ، فمن عُفِيَ له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان » . وقد فسرت هذه الآية تفسيرات مختلفة ، منها تفسير يلوح أنه مطابق لمعناه الظاهر ، يفيد في الواقع أن رجلاً حراً لا يمكن أن يقتل إلا في رجل حر ، وفي المرأة امرأة فقط . ويذهب أصحاب ذلك التفسير في نفس الوقت أن هذه الآية قد نسختها آية أخرى تنص على القصاص العام وهي الآية التالية : « وكتبنا عليهم فيها : أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » كذلك أجمعت المذاهب الآن على أن الرجل يُقتل منه بالمرأة . وقد فسرت الآية الأولى أيضاً بهذا المعنى استناداً إلى حديث لا شك في صحته مؤداه أن النبي أمر بقتل رجل في امرأة . ومع هذا كله وجد الرأي القائل بأنه لا ينبغي أن يقتل رجل في امرأة . ويذكر من أصحاب هذا الرأي عمر بن عبد العزيز ،

والحسن البصرى ، وعطاء ، وعكرمة ، ولكن لا يكاد يوجد حديث يؤيد هذا
الرأى . وهذا المثال يفيدنا علماً بأنه — ولو أن كل حديث يطابق قولاً فقهياً —
فالمعكس ليس كذلك ، وأن بعض الآراء الفقهية يمكن أن يكون مستقلاً عن
الأحاديث . ومثل هذا في مسألة العلم بهل يقتل كثيرون في شخص واحد إذا
اشتركوا في قتله ؟ ولما كان أصحاب هذا القول الذى أخذت به مذاهب أبى حنيفة
ومالك والشافعى يعوزهم حديث لا مطمئن فيه ، فقد كانوا مضطرين أن يستندوا
إما إلى حديث لم يكن دليلاً قاطعاً وإما إلى آراء بعض القدماء ، وهو مما أثار
انتقادات خصومهم .

ولعل هذا يكفى في وصف ذلك العصر الحبيب من تاريخ الفقه الإسلامى .
وحسبنا أن نلاحظ ختاماً لهذه المسألة أنه يمكننا بالانتفاع بالمصادر الميسورة اليوم
أن نفهم تلك الوظيفة التشريعية التى قامت بها شخصية قديمة كشخصية إبراهيم
النجفى . وهذه الإشارة إلى ميدان واسع لأبحاث مستقبلية عظيمة الشأن نختم
هذا الحديث الأول .

قدمننا في محاضرتنا الأولى بضع ملاحظات على الطريقتين الشرقية والغربية
لدرس تاريخ الفقه الإسلامى ، وأبدينا الكلام على بعض مسائل متعلقة بمصرين هامين
من تاريخ الشريعة : المصر التمهيدى وهو ما قبل الإسلام ، والمصر الأسامى وهو
زمن فقهاء المدينة السبعة . وتتناول محاضرتنا هذه دوراً ثالثاً : الدور الذى تكونت
فيه المذاهب . فأول من أسس مدرسة في تاريخ الشرع الإسلامى هو ، كما نعلم ،
محمد بن إدريس الشافعى . وكونه المؤسس لعلم حقيق في الفقه أمر يظهر بجلاء من
كتابه الموسوم بالرسالة في أصول الفقه الذى بحث فيه عن طريقة هذا العلم ، كما
يبدو من النظام الباهر الذى وضع عليه الشريعة في كتابه الكبير المسمى « بالألم » .
وفضله أنه بحث النهضة في الفكرة الفقهية الإسلامية ، وأنه لا يبرهن عند الحاجة
إلى الدلائل وابتغاء الوصول إلى نتائج عملية فقط ، بل يبرهن دائماً ومبدئياً ، وأنه
يبحث أيضاً عن شروط الاحتجاج التشريعى وطرقه بوجه عام . وكتابه العظيم
يتيح لنا إدراك طبيعة فكرته الفقهية وعناصرها إدراكاً كاملاً ، ويمكننا من مقابلتها
بآرائه في طريقة علم الفقه المعروضة في كتاب « الرسالة » ، وخاصتها البارزة هي الدقة
والجلاء اللذان يحملانه على مخالفة كثير مما كان مسلماً به قبله ، دون أن يضيق بهذا
أفق تفكيره ، ودون أن يحصر نفسه في دائرة مخصوصة . فإن اجتهاد الشافعى
ليتجه على الأخص إلى تنظيم الفقه ، وزاه يعمل بلا انقطاع على إيجاد تماسك بين
الأحكام المنفردة ، وعلى التحاشى عن أى تناقض بين نتائجها الأخيرة . ومهما يكن
من أمر السابقين واللاحقين في هذا الشأن فإن الشافعى كان له أهم الأثر في تنشئة
طريق القياس التى ظلت من مميزات علم الفقه . وقصان التعريفات والتجديدات
القانونية الفنية في الشرع الإسلامى يتصل مباشرة بالدور الحاسم الذى يقوم به
القياس . ومن الطبيعى جداً أن ذلك النجاح العظيم الذى لم يسبق له مثيل ، والذي

تكوين
المذاهب
الفقهية

المذهب
الشافعى

افتتح في تاريخ الشرع الإسلامي عصرًا جديدًا قد أحدث ضجة واسعة وأفضى إلى تأسيس المذهب الشافعي . ولكن كل هذا لا ينطبق على المذاهب التي سبقت ، وعلى الأخص المذهب الحنفي والمالكي . والأرجح أنها زعات عامة كانت قد بدت في نواح مختلفة ، وما بينها من الخلاف يرجع قبل كل شيء إلى أسباب جغرافية ومدنية عامة : إما بتنوع القوانين العرفية المندجة بالفقه ، وإما باتحاد العمل والعلم في نواح متماثلة ؛ أما اختلاف الأساليب والطرق الفقهية فليس له إلا المقام الثاني ، كذلك مذهب الحجاز لم يكن تقليدياً من حيث المبدأ بل من حيث أنه يمثل السنة المدنية ، ومذهب العراق لم يكن أوسع حرية من ذلك بل كل ما هنالك أنه متفق وتطور حياة العراق المادية والفكرية التي تعرضت لكثير من التأثيرات الخارجية ، وامتزجت بكثير من العناصر الأجنبية . كان هذان المذهبان في مرحلتها القديمة يحتاجان إلى تنظيم محكم ، فهما لم يرتبا صفوف اتباعهما إلا بتأثير المذهب الشافعي وعلى غرار ، فاختار كل واحد منهما شخصاً ممتازاً ينتسب إليه ، جديراً بتمثيله ، والأدلة كثيرة على هذه الطريقة من النظر في نشأة المذاهب الفقهية . فلقد ظلت التسميتان الأصليةان من « أهل العراق » و « أهل الحجاز » تطلقان على أصحاب هذين المذهبين حتى بعد عصر مؤسسيهما المزعومين أبي حنيفة ومالك ، في حين أن أصحاب الشافعي كانوا ينعتون بهذا الاسم منذ أول الأمر ؛ وأنه لا يزال موضع شك في عدد كبير من الفقهاء أن يعتبروا أعضاء للمذهب المالكي ، وخصوصاً للمذهب الحنفي ، أو يعتبروا فقهاء مستقلين ، على حين أن مسألة كهذه لا تلحق الشافعية . أما مالك فإن الشهرة الشخصية العظيمة التي ظل يستمتع بها طول حياته لا بد أن تكون ساعدت على اختياره رئيساً للمذهب الحجاز ؛ بيد أن هذه الشهرة قد عزتها إليه المصادر المتناهية في القدم لنقده الدقيق للأحاديث ورجاها ، لا لاجتهاده التشريعي البحت . وكون الشافعي قد ميزه بين أهل المدينة بأن ألف كتاباً صغيراً فيما خالف فيه مالكاً من المسائل ليس بمجيب ، لأن الشافعي أخذ العلم منه . ونفس

المذهب الحنفي
و
المذهب
المالكي

النجاح العظيم الذي لقيه الكتاب الموطأ لمالك وحده بين عدد من الكتب الهائلة له يمكن أن يعلل أبسط تعليل إذا لم نعهده كتاباً مبتكراً ذا آراء شخصية ، بل عدده كتاباً يعبر عن إجماع المدنيين في عصر المؤلف ، ملتزماً بالطريقة الوسطى ، محتجباً التطرف في المسائل المختلف فيها . ولدينا ما يحملنا على الاعتقاد بأن مالكاً قد توحى هذا الفرض وهو شاعر بذلك كل الشعور . أما في المذهب العراقي فواضح أن أبي حنيفة يشغل من حيث تطور آرائه مكاناً أقل شأنًا بكثير من مكانة أصحابه : أبي يوسف ، وزفر ، ومحمد بن الحسن الشيباني . وإنما يرد ذكرهم كثيراً على هذا الترتيب في الكتب الأقدم عهداً : وانحاء ذكر زفر ، وثبوت ثلوث أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، وكذلك وضع قواعد للإثبات عند الاختيار بين آرائهم المختلفة — كل هذا يرجع تاريخه إلى عهد متأخر نسبياً — وليس لأبي حنيفة فيما عدا الفقه الأكبر — وهو عقيدة وجيزة ذات روايات مختلفة بعضها موضوع ولكن واحدة منها صحيحة — ليس له فيما عدا ذلك كتاب صحيح من تأليفه ؛ لأن مسانيد أبي حنيفة قد جمعت فيما بعد من أحاديث وردت في كتب أصحابه ؛ والأقوال الواردة عنه في مؤلفات تلاميذه لا يتجاوز غالبها المراجعات العامة ، يستندون بها إليه آراءهم الشخصية . وهذا يحمل على افتراض أنه لا يرجع إلى اجتهاد أبي حنيفة الشخصي من تفاصيل المذهب الحنفي إلا شيء قليل .

وعلى الرغم من ذلك فإن المصادفة السعيدة قد مكنتنا من أن ندرك على الأقل ناحية من شخصيته التشريعية . فقد حكى محمد بن الحسن الشيباني في كتابه المسمى بالخارج في الحيل ما يأتي :

« مثل أبو حنيفة عن أخوين تزوجا أختين ، فزفت كل واحدة منهما إلى زوج أخنها ولم يعلموا حتى أصبحوا . فذكر ذلك لأبي حنيفة وطلبوا الحيلة فيه فقال أبو حنيفة (ليطلق كل واحد من الأخوين تطلقته ، ثم يتزوج كل واحد منهما المرأة

التي دخل بها مكانها فيكون ذلك جائزاً لأنها منه في عدة ولا عدة عليها في الزوج الأول (قال محمد : وقد جاء في هذا حديث عينا .)

ولا يسمع أحداً أن يزعم أن هذه الحكاية ليست إلا افتراء موضوعاً أريد به تعظيم حكمة أبي حنيفة ، لأن عين ذلك الجواب موجود أيضاً في كتاب الآثار لنفس المؤلف مروياً عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعي . وأما الحديث الآخر الذي عابه الشيباني نفسه فقد احتفظ به شمس الأئمة السرخسي في كتاب المبسوط قال فيه : « ذكر لهذه المسألة حكاية أنها وقعت لبعض الأشراف بالكوفة وكان قد جمع الفقهاء رحمهم الله لوليمته وفيهم أبو حنيفة رحمه الله ، وكان في عداد الشباب يومئذ ، فكانوا جالسين على المائدة ، إذ سمعوا ولولة النساء ، فقبل ماذا أصابهن ، فذكروا أنهم غلطوا فأدخلوا امرأة كل منهما على صاحبه ، ودخل كل واحد منهما بالتي أدخلت عليه . فقالوا إن العلماء على ما تدنكم فسلوهم عن ذلك . فسألوا . فقال سفيان الثوري رحمه الله : فيها قضى على رضى الله عنه : على كل واحد من الزوجين المهر ، وعلى كل واحدة منهما العدة ، فإذا انقضت عدتها دخل بها زوجها . وأبو حنيفة رحمه الله ينكت بأصبعه على طرف المائدة كالمنكر في شيء فقال الذي إلى جنبه : أبرز ما عندك ، هل عندك شيء آخر ؟ ففضب سفيان الثوري رحمه الله ، فقال : ماذا يكون عنده بعد قضاء على رضى الله عنه — يعني في الوطء بالشبهة — ، فقال أبو حنيفة رحمه الله : على بالزوجين . فأقى بهما فسأل كل واحد منهما هل تمجيبك المرأة التي دخلت بها ؟ قال نعم . ثم قال لكل واحد منهما : طلق امرأتك تطليقة ، فطلقها . ثم زوج من كل واحد منهما المرأة التي دخل بها ، وقال : قوما إلى أهلكما على بركة الله تعالى . فقال سفيان : ما هذا الذي صنعت ؟ فقال أحسن الوجوه أقربها إلى الألفة وأبعدها عن العداوة . أرايت لو صبر كل واحد منهما حتى تنقضي العدة أما كان يبقى في قلب كل واحد منهما شيء بدخول أخيه بزوجه . ؟ فمجبوا من فطنة أبي حنيفة رحمه الله وحسن تأويله » والفرق بين المسألة الفقهية في الأولى والقصة الروائية في الثانية واضح . ومن المهم أن نعرف

أن هذه الحكايات الرامية إلى تعظيم أبي حنيفة قد تمكن معاصرو الشيباني من إذاعتها حتى يعميها هو . وليست هذه الحكاية هي بالوحيدة من نوعها ، بل توجد أخرى تشبهها كل الشبه . فالشيباني يروي في كتابه المذكور ما يلي :

« حدثني حفص بن عمر أن رجلاً أتى أبا حنيفة ليلاً فقال : إني كنت مع امرأتى . . . إذ غضبت علي . . . فأبت أن تكلمني . فقلت لها أنت طالق إن لم تكلميني الليلة . . . فأبت أن تكلمني . . . وأخاف أن يطلع الفجر ولم تكلمني فتذهب مني . . . فقال أبو حنيفة : « ما أجدر لك من حيلة إلا في خصلة واحدة . إذهب فقل لها : تدكرين أنك عربية وأني إنما خرجت الساعة فسألت عن أبيك فإذا أمك نبطية . فأتاها فقال : يا عدوة الله . . . الخ فقالت : كذبت والله . » . وما هو ذا السرخسي يورد لهذه الحكاية صورة روائية محضة . . . قال للرجل ارجع إلى بيتك حتى آتي بيتك وأنشفع لك . فرجع الرجل إلى بيته وجاء أبو حنيفة رحمه الله في أثره وصعد مئذنة محلته وأذن ، فظنت المرأة أن الفجر قد طلع فقالت : الحمد لله الذي نجاني منك . فجاء أبو حنيفة رحمه الله إلى الباب وقال : قد برت يمينك . وأنا الذي أذنت أذان بلال رضى الله عنه في نصف الليل . . . ولا يسمنا أن نشك أن الصيغة الأولى لهذه القصة تاريخية والأخرى خيالية . والمغزى أن أبا حنيفة كان فقيهاً عملياً كثير الحيل ، حتى إن الجيل الذي تلاه بالغ في وصفه بتلك الصفة التي لا بد أن تكون قد بدت له من خصائص أبي حنيفة الشخصية بالحكايات الموضوعة : ومن الغريب أن نلاحظ أنه في زمن متأخر صار أبو يوسف هو الذي اشتهر عند القصاص بأنه مثال الفقيه المبتكر للحيل العملية .

والشيباني أخرى من أصحابه بأن يشغل بين الحنفية مكاناً يشبه المكان الذي يشغله مالك بين المالكية . ومن سوء الحظ أنه ليس بين أيدي الجمهور إلى الآن من كافة كتب الشيباني إلا موجزان وهما كتاب الجامع الصغير المطبوع في بولاق ، وكتاب الخارج في الحيل الذي نشرناه نحن (وطبعات اثنين من مؤلفاته الأخرى

طبعت في الهند نادرة جداً فهي كأنها غير موجودة . وليس كتاب الخارج في الحبل إلا في موضوع محدود ، وبناء الجامع الصغير على مسائل منفردة — وهو ترتيب تطرف فيه الشيباني في هذا الكتاب تسهيلاً للحفظ — لا يسمح لنا باستخراج المبادئ التي تقوم عليها الأحكام إلا من طريق الاستنتاج غير المأمون . ومؤلفات الشيباني الرئيسية موجودة مع ذلك في مخطوطات قديمة صحيحة موجودة منها قسم عظيم جداً في مكاتب أستانبول . أتيج لي أنا شخصياً أن أنشر في مؤلف ذي ثلاثة أجزاء فهرساً لتلك المخطوطات ولنغيرها بهم مؤرخي الفقه ، وتسمح هذه الفهارس لمن أراد أن يطلع عليها بسهولة ويقول طبعها . والحاجة قبل كل شيء إلى تعريف كتاب الأصل الذي هو أوسع مؤلفات الشيباني ، وكتاب الجامع الكبير ، ومع كل منهما يوجد عدد كبير من شروح وتلخيصات وحواش .. الخ تسهل دراستهما . ويكاد لا يقل عن هذين الكتابين أهمية كتاب الزيادات ، وقد شرح أيضاً مراراً كثيرة ، وكتاب زيادة الزيادات ، يدل عنوانهما على غرضهما أي إتمام ما في المؤلفين الكبيرين . ثم كتاب الآثار ، ثم كتاب الحجج ، وهذا الكتاب ، ومعه مسانيد أبي حنيفة التي لا يزال أقدم رواياتها غير مطبوعة أيضاً ، يعلمنا الأساس السني لا للمذهب الحنفي فحسب بل للمذهب العراقي في العصر السابق له أيضاً . وكتاب الحجج هو أول مثال لما ألف في اختلاف المذاهب ، وصاحبه يعني بوجه خاص بأنواع الخلافات بين أهل الكوفة وأهل المدينة . فإنه يسمى الحنفية والمالكية على هذا النحو ، ولكي نقدر أصول المذهب الحنفي حق القدر ينبغي أن نطلع على نصوص هذه الكتب بعينها . ذلك أن مذاهب الفقه المختلفة لا تميزها مبادئ أحكامها فحسب بل تميزها أيضاً قائمة المسائل التي تدور في كل واحد منها ، مع طبيعة هذه المسائل . ففي باب النصب مثلاً يتناول مالك بالبحث قبل كل شيء الحالات التي يكون فيها الشيء المنصوب مثلياً ، فيجمله هذا على الميل إلى مصلحة الفاضل حتى لا يكون عليه إلا أن يعرض من الشيء المنصوب كمية مماثلة . أما الشافعي فعلى النقيض من ذلك يعني بالحالات التي يدخل فيها الفاضل تعديلاً على

الشيء المنصوب فيميل بذلك إلى تحميله التبعة عن كل ضرر قد ينشأ عن ذلك التعديل ، بحيث يصبح موقفه عند الشافعي أسوأ بكثير مما هو عند مالك . أما مبادئ مذهب الشيباني فنحن عاجزون عن الحكم عليها إلى الآن لانتفاء النصوص . وطبع هذه النصوص لازم أيضاً باعتبار أنها المبدأ للبحث عن تطور الأحكام داخل المذهب الحنفي . والقاعدة العامة هي أن المسائل التي قررتها الكتب السابقة تنظم صراحة ، أو على الأقل إضماراً ، إلى الكتب اللاحقة التي تكون من جنسها . فالمسائل التي ترد لأول مرة في كتاب تمثل على وجه الإجمال النتائج التي استحدثتها الباحثات وتطور الأقوال بين هذا الكتاب والكتب التي سبقتها . وهذه الطريقة التي تنطبق بطبيعة الحال على كافة المذاهب الفقهية ستسمح لنا بأن نتبع عن كتب أحكامها وأقوالها .

المذهب
الحنبل

ونحن إلى الآن لم نذكر المذهب الحنبلي . وكثير من الفقهاء المسلمين ، ومن جملتهم ابن جرير الطبري ، قد أخذوا أحمد بن حنبل الذي يعتبره الجمهور مؤسساً لهذا المذهب بأنه محدث فقط ، وليس بفقيه . ولم يكن من اليسور لنا إلى الآن أن نقرر لهذا الرأي ما يبرره أم لا . ولكن كتاب المسائل — الموجود منه ثلاث روايات لم يطبع منها إلا واحدة طبعة خاصة يصعب الحصول عليها — أقول إن كتاب المسائل هذا الذي يشتمل على أجوبة الإمام أحمد بن حنبل عن المسائل التي وجهت إليه في كافة أبواب الفقه ، كما يشتمل كتاب المدونة الكبرى على أجوبة مالك بن أنس ، يسمح لنا بأن نؤكد أن الإمام أحمد بن حنبل نفسه أراد أن يكون فقيهاً لأنه كان يعلم مذهباً فقهياً مفصلاً لا يقتصر على شرح الأحاديث . ولهذا ينبغي ألا نعتبر مجموع أحاديثه الكبير المشهور بالسند كأنه مؤلف قائم بذاته فحسب بل نعتبره أيضاً كتاباً يضع الإمام أحمد فيه الأساس لمذهبه الفقه . ولا يعني هذا أنه أسس المذهب السني السلفي في الفقه بنفس المعنى الذي أسس الشافعي مذهبه على مقتضاه ، لأننا نجد قبله وبعده فقهاء عديدين ذوي صبغة سنية سلفية ، ومذهبهم مستقل عن مذهب الإمام أحمد . ويلوح مع ذلك أن دائرة تلاميذه بمذهبهم كانت الوحيدة التي

بقيت من تلك الطريقة السنية السلفية المصبوغة بالأخذ بالأحاديث قبل كل شيء في
الشرع الإسلامي .

وإني لأختم هذه المحاضرة الثانية متمنياً أن تنشر الكتب الحنفية المظلمة
التي أسلفنا الإشارة إليها أقرب ما يمكن ، فإن هذا الميدان ميدان خصب
للتعاون بين العلماء الشرقيين والأوروبيين ، ذلك التعاون الذي أملت إليه في بدء
حديثي الأول . فإن فقهاء اليوم باشتراكهم في تحقيق هذا الغرض سوف يمدون
بفضل إحياء ماضي علمهم كما فعلوا بطبع كتاب الأم للإمام الشافعي .

الفقه
الإسلامي
في القرن
الخامس

تكلّمنا على مسائل تتعلق بثلاثة أدوار قديمة من تاريخ الشرع الإسلامي ، وهي
المصر الجاهلي — وليس مع لي بإدخاله في هذا النطاق الواسع — وعصر فقهاء
المدينة السبعة ، والمصر الذي تكونت فيه المذاهب الكبرى ، فالآن ، ونحن
مستمرون على السير بموجب الترتيب الزمني فننتهي إلى دور تندر مصادر ؛ فمن
المعجب أن نلاحظ أنه لم يلفتنا إلا القليل جداً من مؤلفات الزمن بين بدايات
المذاهب (التي توجد لها مصادر معاصرة وإن كانت لم تطبع كلها) . والنهضة
المظلمة التي بلغها علم الفقه في القرن الخامس للهجرة ، ونتيجة هذا الدور لا بد أن
تكون ذلك التنظيم والتنسيق للفقه الذي نشاهد أكل مظاهره عند المذاهب الثلاثة
في وقت واحد تقريباً : للحنفية على يد القدوري ، وللشافعية على يد الغزالي ،
وللمالكية على يد سيدي خليل . ويلاحظ أنه ليس مستحيلاً أن نتمكن من
اكتشاف وثائق أكثر تبياناً لهذا الدور الفاض ، إذا ما وجدنا أن بعض مؤلفات
أبي جعفر الطحاوي الفقيه المصري المشهور ، وبعض الكتب الأخرى التابعة
لذلك المصر قد كانت حليفة البقاء . وقبل أن يتحقق هذا الأمل علينا أن نقبس
معلوماتنا من الكتب التي تعالج اختلاف الفقهاء ، وهي كتب هدتنا المصادفة
الفريية إلى عدد غير قليل منها يرجع إلى القرن الرابع الذي نبهت عنه . وهذا مما
يجبر بضع ملاحظات على هذا النوع من كتب الفقه على العموم . فقد ذكرنا في
محاضرتنا السابقة أول كتاب وضع في هذا الفن ، وهو كتاب الحجج لمحمد
ابن الحسن الشيباني . فهذا الكتاب يشترك مع بضع رسائل للشافعي في غرض
يحتمل أنه أحدث هذا الفن كله ، وهو مجادلة المعارضين التي تستلزم بطبيعة الحال
إبداء آرائهم . وأما كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبري ، الذي ذكرناه أيضاً
قبلاً ، فيجعل فيه محل هذا الغرض شيء آخر ، هو المقارنة والموازنة بين أقوال

المتقدمين تأسيساً لمذهب المؤلف نفسه . وإن هذا الكتاب أولى أن ينسب إلى القرن الثالث وإن كان مؤلفه قد مات في سنة ثلاث مئة وعشر . وهذان النوعان من كتب الاختلاف ظلالاً قائمين إلى القرن الرابع ، وإلى جانبهما نشأ نوع آخر ، وهو نوع الكتب التي تثبت الآراء المتنافسة لفرض علمي محض . وأحياناً نجد المؤلف الواحد قد ألف في الاختلاف أكثر من كتاب واحد . من ذلك أن الطحاوي الذي أسلفنا ذكره ألف كتاب شرح معاني الآثار ، وغرضه الراجع هو المجادلة بحيث أنه لا يذكر حتى أسماء خصومه ، ولكن له أيضاً كتاب اختلاف الفقهاء الذي يدل فيه برأيه الشخصي على أثر عرض الآراء المختلفة والأدلة الدالة عليها . وقد ألف معاصره محمد بن إبراهيم بن منذر الفيسابوري كتاب الاختلاف الذي يمثل هذا النوع الثاني ، كما ألف كتابين من النوع الثالث وهما : كتاب الإشراف على مذاهب أهل العلم ، والكتاب الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف . وهذا الاهتمام العلمي المحض قد جملة أيضاً على أن يجمع في كتاب الإجماع المسائل التي لا اختلاف فيها . أما المسائل المختلف فيها ضمن المذهب الحنفي فلديها الروايات الثلاث لكتاب مختلف الرواية لأبي الليث السمرقندي ، وهو أيضاً من النوع الثالث العلمي المحض . وقد ذكرت كل تلك الكتب تفصيلاً لأنها على العموم غير معروفة إلا للقلائل برغم أهميتها ، ولأنها لم تطبع بعد ، إلا نرشح معاني الآثار للطحاوي . وأما أكثر الكتب المؤلفة في هذا الموضوع في زمن متأخر ، في القرن الخامس وما بعده ، فلا يمكننا أن نوازي بينها وبين تلك المصادر القديمة ، ولا ينبغي أن نعتبرها وسيلة يعتمد عليها في الحصول على معلومات جلية ، لأن تلك الكتب كثيراً ما تناقض نفسها وتناقض حقيقة الأمر ، أي أقوال المذاهب المشهورة . وذلك لأنها ليست قائمة على معلومات مباشرة بل يتوقف بعضها على بعض . كذلك كتاب الميزان للشعرائي ليس إلا تغييراً لكتاب « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » للدمشقي ، وهما بدوره مختصر لكتاب الإشراف على مذاهب الأشراف لابن هبيرة ، إلى حد أن جميع الأغلاط الموجودة في ذلك الكتاب تتكرر

في هذين . وينبغي أن لا نؤخذ ابن هبيرة بشدة بهذه الأغلاط لأن كتاب الإشراف ليس إلا رواية مستقلة لفصل من كتابه الكبير المسمى بالإفصاح عن معاني الصحاح ، وهو شرح مفصل للأحاديث الصحيحة ، ومضمون كتاب الأشراف كله وارد في كتاب الإفصاح شرحاً للحديث النبوي المشهور : اختلاف أمي رحمة .

إن أخبار المتأخرين من المؤلفين عن مبادئ مذاهبهم وأقوال الفقهاء الأقدمين يجب أن تقابل على العموم بتحفظ شبيه بالتحفظ الذي ينبغي أن تقابل به كتب الاختلاف الأحدث عهداً ، حتى ولو كان أولئك المؤلفون من أصحاب المذهب الذي يتحدثون عن أئمتهم . فإننا نشاهد في المذاهب ابتداء من القرن الخامس افتقاراً للروايات فيما يتعلق بأقوال أصحابها الأولين ، ومما هو يجعل دراسة مؤلفاتهم الأصلية أخرى وأوجب . وإننا لاستمد أمثالي من كتاب الخارج في الحيل لمحمد بن الحسن الشيباني السالف الذكر الذي لا ريب في صحته مقارنة له بشرح السرخسي المتأخر لأقوال محمد بن الحسن الروية في كتاب المبسوط . فالشيباني يقول في مسألة معينة على وجه الإجمال : « لا آمن أن يبرئه بعض الفقهاء » ولكن السرخسي يعترف بأنه لا علم له بمن قال هذا القول . والشيباني يقول في التحليل : « إذا قال واحد منهم هذه المقالة (أي لو قالت الزوجة تزوجني فخلني ، أو لو قال الزوج الأول تزوج هذه المرأة فخلها لي ، أو لو قال الزوج الثاني أتزوجك فأحلك لزوجك) لم تحمل للزوج النكاح الثاني » ؛ فالسرخسي في تمليقاته على هذا الكلام يقول : إن النكاح الثاني عند الشيباني صحيح . لكن التحليل في هذه الظروف لا يحصل ، في حين أن النكاح الثاني عند أبي يوسف فاسد غير صحيح ، ولكن السرخسي في موضع آخر ينسب القول الأول إلى أبي يوسف ، والقول الثاني إلى محمد بن الحسن الشيباني . ويقول السرخسي في مسألة أخرى إنه يُنسب إلى أبي يوسف قولان متناقضان دون أن يستطاع اعتبار أحدهما سابقاً والآخر لاحقاً ، فهو مع ذلك يجهد نفسه في التوفيق بين القولين بوجه مفتعل . ويقول السرخسي في الحيل المستعملة لمنع

الشفعة : « وعند محمد رحمه الله هو مكروه أشد الكراهة » وهذا ليس صحيحاً لأن الشيباني قد جمع أمثال تلك الحيل في باب طویل في كتابه المتقدم ذكره نقرأ فيه كلاماً كهذا : « رأيت رجلاً يريد أن يشتري داراً ، ويخاف أن يأخذها جاره بالشفعة ، فكره أن يمنعه من ذلك فيظلمه ، وكره أن يعطيه الدار فيدخل عليه ما يكره . هل عندك في ذلك حيلة ؟ قال : نعم ، الخ . وإليك مسألة تدل على أن رأياً نسب خطأ إلى أبي حنيفة قد ظفر بأن يصبح مسلماً به في المذهب كله : فنقرأ في الفتاوى المالكية : « فاعلم بأن الوقف على قول أبي حنيفة رحمه الله لا يصح مضافاً إلى ما بعد الموت بطريق الوصية ، هكذا ذكر الخصاص رحمه الله ، ومحفوظاً أن الوقف عند أبي حنيفة رحمه الله صحيح إذا كان مضافاً إلى ما بعد الموت أو كان موصى به » ومع ذلك فالجبر الذي ذكره الخصاص هو الصحيح . لأن هذا يظهر من قول الشيباني نفسه في كتاب الخارج في الحيل . وقد أمكن أيضاً أن تتسرب أخبار ملفقة إلى حواشي كتب الشيباني حتى في زمن قديم جداً . وينبغي لهذا كله أن يتحاشى قبول شهادة كتب أحدث عهداً من أقوال الأئمة الأقدمين من دون تمحيص . وسبب تلك الأغلاط يرجع قبل كل شيء إلى تضائل الاهتمام بآراء فقهاء أئمتها العلمية بعد التدوين النهائي للأحكام في المذاهب ، ويرجع أيضاً إلى الظن الطبيعي أن تلك الأحكام المدونة هي عين الآراء الشخصية للأئمة الأقدمين ، ويرجع أخيراً إلى استبدال عبارات مثل « في قياس قول أبي حنيفة » بمبارات أخرى مثل « في قول أبي حنيفة » فحسب ، وهو شيء نراه حتى في الكتب القديمة جداً .

القانون
العرفي في
بلاد الإسلام
ومصادره

وأخرى المسائل التي سنبعث عنها هي مسألة القانون العرفي في بلاد الإسلام فبينما أن العلاقة بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية — كما رأينا — وجهة مركزية من تطور الفقه نفسه في الأدوار الأقدم عهداً ، فإن هذه العلاقة تصبح بعد ذلك ، عند ما استقر الفقه في صورته النهائية ، مطلباً مستقلاً . ومن بينات القوة

الروحية العظيمة التي استتمعت بها الشريعة أنها بلغت حد فرض نفسها على القانون العرفي ؛ وإن كان هذا القانون قد بلغ من نابعيته أو كاد يبلغ حد احتكار العمل القانوني من الوجهة المادية . وهذا باد من أن الناس تحققوا وجود قانون عرفي يعارض كثيراً من الأحكام الشرعية ، وأنهم فسروا هذا من الوجهة التاريخية بأن الأجيال المتأخرة لم تبلغ شأن السلف الصالح ، ومن الوجهة الأخلاقية بمبدأ الضرورة التي أغتت عن العمل بالأحكام الشرعية . وعلى هذا النسق الفكري أوجد عالم مصري معاصر فيما يتعلق بالخلافة التي تنأى تاريخها أصلاً عن قواعد الشرع ، قواعد ثانوية موجهة إلى التطبيق العملي ، ولكنها مع ذلك مصنوعة على طراز تلك القواعد الشرعية . فأما ما يتعلق بالفقه فقد رأى أهله أن يوفقوا بينه وبين العرف المستطاع ، مما أفضى في التطور المتأخر للمذهب المالكي المغربي خصوصاً إلى أن يجيزوا عدة تصرفات عرفية لم تكن تعرفها الشريعة من قبل . أما العمل العرفي فكثيراً ما حاول أصحابه أن يحتفظوا بمظاهر المطابقة للشريعة على الأقل ، في حين أن حقائق الأمور كانت بعيدة عنها بمبدأ شاسعاً ؛ وهكذا أقاموا في حالة أخذ السارق والسكران عند ارتكاب الجريمة حدود السرقة والشرب رأساً معتقدين أنهم يطبقون الشريعة ، ولكن دون أن يعنوا بالإجراءات الدقيقة التي فرضتها الشريعة . وهكذا ذهب بعضهم إلى حد ذبح مجرم يستحق الموت وفقاً لقواعد ذبح الضحايا . وأنظمة المحتسب وناظر المظالم لا يراد بها إلا اجتياز الهوة التي تباعدت شقتها بين منطقة الشريعة ومنطقة الحياة القانونية العرفية ، فلهذا ليست من الشريعة المحضة . ومنذ الزمن القديم كانت حاجة الشريعة محسوسة إلى أن يندمج العرف القانوني وأن تتيج لمن يهمهم الأمر الوسائل لمقد تصرفات تقتضيها العادة مع مراعاة أحكام الشريعة الإلهية التي تجمع بين الخارج البسيطة والطرق الفقهية الأوربية . فبهذه الحيل يصل المرء من طريق تصرفات شرعية إلى نتائج تطابق الحاجات العملية ، ولكن لا تسلم بها قواعد الفقه رأساً . فهي من جهة الفقه مخارج ومواضع ، ومن جهة العرف جهود في جمل العرف مقبولة موافقة للشرع .

كتب الحيل وقد أنشأ الحنفية هذا الفن من الفقه وتمهدوه . ونجد أن أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ، على رأس سلسلة طويلة من الفقهاء ، قد ألفوا في الحيل : وقد انتهى إلينا كتاب محمد بن الحسن كاملاً ، (وهو المسمى بكتاب الخارج في الحيل الذي ذكرناه مراراً) ويشتمل على مسائل عدة نقلها صاحبه من كتاب أبي يوسف ، أما المذاهب الأخرى فالحيل فيها أقل شأنًا منها عند الحنفية ، حتى إن الشافعي والبيخاري الذي كان نفسه شافعيًا وغيرهما قد حاربوا الحيل حرباً عواناً . ولم يمنع هذا أن المتأخرين من الشافعية قد أحسوا بالحاجة إلى تأليف كتب في الحيل على مثال كتب الحنفية ، وأن ينسبوا إلى الشافعي نفسه من الخارج العملية ما قد ورد في كتاب محمد بن الحسن الشيباني ؛ وقد أفرد الحنبل الكبير ابن قيم الجوزية للحيل بحثاً طويلاً . وبرغم مناهضته للمكر والفرار من أحكام الشريعة وصل في بحثه إلى اعتبار كثير من تلك الخارج مشروهاً خاصة في دائرة التصرفات التجارية . وأشهر كتاب في هذا الباب هو كتاب الحيل والخارج للنسوب خطأ إلى أبي بكر أحمد ابن عمرو الخصاص الحنفي . قالوا قد أن كتابه الحقيق ليس إلا رواية لكتاب الخارج في الحيل للشيباني ، وقد عني الخصاص أن يستبعد منها كل إشارة قد تدل على مؤلفه الأصلي ؛ والكتاب الذي اشتهر به هو تأليف عظيم الشأن لمؤلف مجهول عاش في حدود سنة ٤٠٠ ، وهو مصدر فريد في باب معرفة القانون العرفي الذي كان يعمل به في ذلك الزمن في العراق (كما نظن) ، يكشف لنا عن مستواه المالي واصطلاحاته الراقية ، وهذا القانون العرفي يميزه الدور الهام الذي يقوم به الإقرار فإنه لا سبيل إلى الرجوع فيه ، ولهذا يصلح جيداً لأن يكون مبعثاً للتأجج القانونية المقصودة ، كما يميزه دور المدول الأماء الذين يثق بهم المتعاقدان يقومون بالتوسط بينهما في علاقاتهما التعاقدية ، وكما يميزه أيضاً كثرة استعمال الوثائق المكتوبة ؛ فكل هذه الخصائص توجد مجتمعة في كتب « المواضعة » ، وهي وثائق يكتبها المتعاقدان وليست لها قيمة قانونية مباشرة ، لكنها تصلح لإثبات حقيقة الأمر فيما بين

المتعاقدين من الملاحظات التي لا يكشف عنها بل يسترها عادة عدد من التصرفات والإقرارات الموضوعية ؛ وتحفظ هذه الوثائق — أي كتب المواضعة — مع الوثائق الفقهية الحقيقية التي توضح وظيفتها عند عدل أمين يثق به المتعاقدان ويعمل هو بمقتضاها فيما بينهما ابتغاء معاملتها بالعدل والإنصاف ومنع أي منهما عن أن ينتفع بتصرف أو إقرار منفرد لما فيه ضرر لمصلحة الآخر . وإليك مثالا قد يوضح كل هذا إيضاحاً تاماً : « قلت : رجل له على رجل مال ، فوكل رجلاً أن يتقاضى هذا المال ويستخرجه على أن له نصفه أو ثلثه ، هل يجوز هذا ؟ قال : لا ، وإن وكله على هذا الشرط فاقترض المال كان له أجره مثله لا يجاوز بها ما جمل له . . . قلت : فهل في هذا من حيلة ؟ قال : نعم ؛ الحيلة في ذلك أن يقر الذي باسمه المال لابن هذا الوكيل أو لرجل يختاره الوكيل بثالث المال بحق عرفه له ويوكله بتقبضه . . . ثم يوكل الذي باسمه المال والمقر له بالثلث هذا الوكيل باستيفاء المال واستخلاصه ، فإن خرج المال كان للمقر له الثلث من ذلك . . . قلت : فإن قال صاحب المال : رأيت إن أقرت بثالث المال لمن يريد الوكيل فإذا وقعت الشهادة على ذلك لم يقر هذا الوكيل باستيفاء المال أو أحدث حدثاً تبطل به الوكالة فقد صار هذا الرجل شريكاً في المال بثلثه ، فما الحيلة ؟ قال : يعدلون كتاب الإقرار على يدي من يثقون به ويكتبون مواضعة بينهم تكون على يدي العدل يعمل بما فيها ويحملهم عليها ، فإن خرج هذا المال بتقاضى الوكيل وقيامه كان لهذا الثلث . . . وإن لم يخرج من المال شيء أو لم يقر بذلك أو حدث الشروط والوثائق حدثاً تبطل الوكالة به لم يكن للرجل المقر له بثالث المال شيء . ورد العدل منهم الكتب على من يجب ردها عليه ، ويحكمون في المواضعة أمراً كله ليعمل العدل بينهم بذلك » .

والصدر الثاني الرئيسي لمعرفة القانون العرفي في بلاد الإسلام هو الشروط والمروط والوثائق . ويوجد إلى جانب الدور الهام الذي تؤديه الوثائق المكتوبة في باب الحيل والوثائق كتب كثيرة في الشروط عند الحنفية كما هي موجودة عند المالكية والشافعية .

وجدير بالذكر أن أكثر المؤلفين لكتب الحيل من الحنفية ألفوا أيضاً في الشروط ، وأنهم من جانب آخر قد اشتغلوا غالباً بالوصايا والأوقاف أيضاً بصورة تجعل من الممكن أن يستبين المرء في الكتب الحنفية على مرور القرون ميلاً ظاهراً إلى البحث عن الموضوعات ذات الأهمية العملية . وتلك الأهمية العملية لكتب الشروط ناتجة عن نفس وجودها ، ذلك أن الفقه لا يقبل إلا الشهادة الشفوية ولا يستلزم وثائق مكتوبة ، وذلك العلم وحده لم يفلح في جعل الشروط في ذلك المركز العظيم الذي هي فيه من عمل الفقه . وترجع عادة تحرير التصرفات إلى العصر الجاهلي . فقد ظهر أن الوثائق في ذلك الزمن لم تكن محض مذاكرات يستعين بها الشهود (كما هي الحال في علم الفقه) بل كانت وثائق مستقلة تنطق بمضمونها لا ريب أنها لم تردوج بالشهادة الشفوية إلا في مرحلة ثانوية ؛ وقد أقر القرآن هذه الحالة في نوع من المقود في الآية التالية : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » وليكتب بينكم كاتب بالعدل . ولا ياب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ، وللمل الذي عليه الحق ، وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئاً . فإن كان الذي عليه الحق سقيماً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يعمل هو فليعمل وليه بالعدل . واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء إذا ما دعوا ، ولا تسموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، واشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويمسككم الله والله بكل شيء عليم . وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة ، فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أوتى من أمانته وليتق الله ربه ، ولا تكتبوا الشهادة ، ومن يكتنها فإنه آثم قلبه ، والله بما تعملون عليم . وفي آية أخرى ذكر القرآن

الوثائق المكتوبة في إعتاق الرقيق على أنها شيء معروف : « والذين يبتفون الكتاب مما ملكتم أيماكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » حتى الاصطلاح الخاص بالإعتاق التعاقدى في مصطلح الفقه ، وهو الكتابة ، يدل على أن ذلك كان مكتوباً في الغالب على الأقل ؛ والأمر السابق الذكر وهو أن الشروط والوثائق تقوم في تطبيق الشريعة المعلى بدور أهم بكثير مما يعينه لها علم الفقه — ذلك الأمر لا نفهمه إلا ببقاء عادة ثابتة قديمة تقتضى تحرير المقود بالكتابة ؛ ومن الراجح أن تلك المادة الموجودة في القانون العرفى العربى الجاهلى كانت قد تأثرت بنفوذ المدن العراقى ، فإن العراق مشهور بالدور الهام الذى قامت به الوثائق المكتوبة في حياتها القانونية والأدبية منذ زمن قديم جداً . أما الوثائق التى تبينها وتوضحها كتب الشروط ، وكذلك الوثائق الأصلية التى احتفظ بها فهى تتفق بطبيعة الحال في مضمونها المادى مع أحكام الشريعة الإسلامية بحسب الظروف والإمكان ، وخصائصها البارزة لا تظهر إلا في صيغتها التى تغيرت تغيراً كبيراً على كثر القرون ، لكنها كانت دائماً خاضعة لقواعد فنية صارمة ، وإليكم خاصة جديرة بالذكر نشارك فيها كتب الشروط القديمة بأجمعها : قد تلونا آنفاً آية قرآنية تنص على أن « الذى عليه الحق » يكتب ويعمل ، وأما في كتب الشروط القديمة فالقاعدة الأساسية هى أن يعمل الكتاب المدين (أو من يقوم مقامه من المتعاقدين) على المدين (أو القائم مقامه) وأن يقر هذا بصحة الوثيقة ويشهد على ذلك الشاهدين .

التعريف
المدنى

وتم مصدر ثالث لدراسة القانون العرفى . هو التشريع المدنى الدينوى في بلاد الإسلام . ومن الحق أن الشريعة الإسلامية لا تعترف بتشريع مستقل يقوم إلى جانبها ، وتلك التشريعات المدنية حتى في أوائل العصور الحديثة لم تزعج أكثر من أن تكون ملحقات بالشريعة في الدائرة التى سمحت لها بها . والواقع أن تلك التشريعات كثيراً ما تجاوزت هذه الحدود . وأشهر مثال لمثل تلك التشريعات هو

ما يسمى (بالقانون نامات العثمانية) ، فإنه بينا كانت أكثرها تتصل بمسائل إدارية قد ردت إليها الشريعة إلى اختصاص الدولة ، فإن أول قانون من هذه القوانين وهو (قانوننامه) السلطان محمد الفاتح ينظم العقوبات أيضاً ، والأحكام الشرعية في الواقع لم تنفذ في تلك المنطقة أحياناً كثيرة . وتفترض هذه القانوننامه أن القصاص يمكن إجراؤه بخلاف الحدود . وقد وضعت بدلاً منها قانوناً جنائياً كاملاً يختلف أصلاً عن الشريعة ، وإن كان يذكرها في مواضع عديدة ويستعير منها بعض القواعد الأساسية ؛ ويمتاز هذا القانون الجنائي بالدور الهام الذي تؤديه الفرائض المالية المختلفة المبالغ تبعاً لثروة المذنب . حتى الرأى ، بشرط أن يثبت عليه البيئة وفقاً لقواعد الشريعة ، يعاقب بفرائض مختلفة القدر على حسب كونه متزوجاً أو غير متزوج (وتهمنا ملاحظة التعديل الذي أدخل بهذا على فكرة الإحصان في الشريعة) . والأرقاء لا يدفعون إلا نصف المبلغ المفروض على الأحرار . والسكر أيضاً (وهو يقوم مقام الشرب في الشريعة) لا يعاقب عليه إلا بالعزير ، وهو يُترك في الشريعة لتقدير القاضي ، وأما في هذه القانوننامه فالتعزير دائماً ضربات بمصا مقرونة بفرامة مالية . ويطبق نفس هذا التدبير على السرقة ولا يُقام الحد إلا في سرقة الخيل . ويكون في هذه الحالة إما قطع اليد وإما غرامة باهظة جداً ، ولا بد من أن هذه الجريمة كانت تعتبر بصفة خاصة . وجلى أن هذا القانون الجنائي يراد به أن يحل محل القسم المطابق له من الفقه تماماً لا إكماله فقط ، لكنهم على كل حال يتحاشون أن يقولوا بهذا صراحة ويطلقون عبارات من قبيل « السياسة في مقابلة الجنايات » أو « بدل السياسة » على إبدال الحدود بالفرائض المالية ؛ وقد أخذت هذه القانوننامه نموذجاً للقوانين العثمانية التي تعالج نفس الموضوع .

وعلاقة أخرى بين الشريعة الإسلامية والتشريع المدني ، تخالف كل ما تقدم مخالفة تامة ، توجد في الدور الأخير من تاريخ الشرع ، وهو دور تطوره المعاصر ، وحسبنا أن نذكركم بالتعديلات التي أدخلت منذ سنة ألف وتسعمائة وعشرين

على الأحوال الشخصية في مصر ؛ ولسنا نريد أن نبعث الآن عن تلك الظاهرة المهمة للحياة القانونية المصرية لأن الوقت الذي نلجس فيه قد انتهى . وإنما نستشهد بها هنا كدليل على أن العلم الأوربي الذي يشتغل بتاريخ الفقه الإسلامي لا يتناول الأزمان الماضية فقط ، بل يجهد في استيعاب الحياة الحاضرة أيضاً ، وأن موضوعه الواسع ليس ميتاً جامداً بل لا يزال قوياً متطوراً . فإن كنت قد وفقت إلى إطلاعكم على شيء من الروح العلمية الخالصة المهيمنة على دراساتنا هذه فقد حققت بعض الغرض من هذه الأحاديث كل التحقيق .

يوسف سحت

شرح أحكام الشريعة الإسلامية ، وضع الأستاذ برجشتراسر ، ترتيب
الأستاذ شخت

10— *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan
of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo* (avec M. Meyerhof),
Le Cairo 1937

خمس رسائل لابن بطلان البندادي وابن رضوان المصري بمقدمة وترجمة
انكليزية وتعاليق .

11— *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950 ;
2ème éd., 1953.

نشأة الفقه في الإسلام .

12— *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris 1953

خلاصة تاريخ الفقه الإسلامي .

13— (à paraître dans les publications de l'Institut Français
d'Archéologie Orientale du Cairo) : *The Theotogus
Autodidactus of Ibn al-Nafīs* (avec M. Meyerhof)

الرسالة الكاملة لابن النفيس بمقدمة وترجمة انكليزية وتعاليق .

14— (en préparation) : *The Kitāb al-Tawhīd of al-Maṭṭarīdī*
(à paraître dans E. J. W. Gibb Memorial Series)

كتاب التوحيد للإمام الماتريدي بمقدمة وترجمة انكليزية وتعاليق .

2. Choix d'articles

1— Nombreux articles dans l'Encyclopédie de l'Islam

2— *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1932 as. :
articles *Islam, Islamic Law, Mohammed, Shāfiī*

الفقه الإسلامي . الإسلام . محمد . الشافعي .

3— *Der Islam*, vol. XV : *Die arabische hiyal-Literatur*

في كتب الحيل الفقهية .

vol. XX : *Sharī'a und Qānūn im modernen Ägypten*

الشريعة والقانون في مصر الحديثة .

آثار الأستاذ شخت

١ - الكتب Livres

1— *Das Kitāb al-Hiyal wal-Makārīj des al-Khassāf*, Hanovre
1923.

كتاب الحيل والمخارج للخصاف بمقدمة وتعاليق .

2— *Das Kitāb al-Hiyal fil-Fiqh (Buch der Rechtskniffe) des
al-Qazwīnī*, Hanovre 1924.

كتاب الحيل في الفقه للقزويني الشافعي بمقدمة وترجمة ألمانية وتعاليق .

3— *Das Kitāb al-Makārīj fil-Hiyal des Muhammad b. al-Hasan
al-Shaibānī*, Leipzig 1930.

كتاب المخارج في الحيل لمحمد بن الحسن الشيباني بمقدمة وتعاليق .

4— *Der Jami, al-Kabīr fil-Shurūt des al-Tahāwī*, I. II,
Heidelberg 1927, 1930.

الجامع الكبير في الشروط للطحاوي ، جزآن .

5— *Aus den Bibliotheken von Konstantinopel und Kairo*, I. II. III,
Berlin 1928-1931

دراسات في خزائن استامبول ومصر ، ٣ أجزاء .

6— *Der Islam, Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen 1931

دين الإسلام ، أبواب مختارة من أهم الكتب الإسلامية مترجمة إلى الألمانية .

7— *Galen über die medizinischen Namen* (avec M. Meyerhof),
Berlin 1931

رسالة جالينوس في الأسماء الطبية ترجمة حنين بن إسحق بمقدمة وترجمة

ألمانية وتعاليق .

8— *Das Kitāb Ikhtilāf al-Fuqahā, des al-Tabarī*, Leiden 1933

كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير

الطبري بمقدمة وتعاليق .

9— *O. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts
bearbeitet und herausgegeben*, Berlin et Leipzig 1935

- تحریم زواج الزانی والزانية في الشريعة الإسلامية وفي الشريعة المسيحية .
- 12— *Histoire de la Médecine*, 2^e année, No. V : *Remarques sur la transmission de la pensée grecque aux Arabes*
حول انتقال الفكر اليوناني إلى العرب .
- 13— *Revue Africaine*, tome 96 : *Notes sur la sociologie du droit musulman*
حول علم اجتماع الفقه الإسلامي .
- 14— *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, tome X : *Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam*
- 15— *Acta Orientalia*, vol. XXX : *On Mūsā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzī*
في كتاب المغازي لموسى بن عقبة .
- 16— *Fuad Köprülü Armagani (Köprülü Presentation Volume) : Early Doctrines on Waqf*
ملاحظات في أحكام الوقف القديمة .
- 17— *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, tome XII : *Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara*
- 18— *Studia Islamica*, No. 1 1953 : *New Sources for the History of Muhammadan Theology*
مصادر جديدة لدرس تاريخ علم الكلام .

- vol. XXI : *Zur Geschichte des Islamischen Dogmas*
في تاريخ علم الكلام .
- vol. XXII : *Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts*
الفقه الإسلامي وعلم الأحوال الإجتماعية .
- 4— *Islamica*, vol. II : *Aus zwei arabischen Furūq-Büchern*
كتابان في الفروق الفقهية .
- 5— *El Machriq*, vol. XXXIII : *Thalath Muhadarat fi Tarikh al Fiqh al-Islāmī*
ثلاث محاضرات في تاريخ الإسلام .
- 6— *Ars Islamica*, vol. V. : *Ein archaischer Minaret-Typ in Agypten und Anatolien*
في طراز قديم لبناء المنارات في مصر وتركيا .
- 7— *Bulletin of the Faculty of Arts of Fuad el-Awwal University*, vol. V. : *maimonides against Galen, on Philosophy and Cosmogony Meyerhof*
رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي .
- 8— *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949 : *A Revaluation of Islamic Traditions*
إعادة النظر في أحاديث الأحكام .
- 9— *Journal of Comparative Legislation*, 1950 : *Foreign Elements in Ancient Islamic Law*
الأحكام المعجمية في الدور الأول للفقه الإسلامي .
- 10— *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocain de Législation et de Jurisprudence*, 67^e année : *La Justice en Nigéria du Nord et le Droit musulman*
68^e année : *Le droit musulman. Solution de quelques problèmes relatifs à ses origines*
- 11— *Archives d'Histoire du Droit Oriental et Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, tome 1 : *Adultery as an Impediment to Marriage in Islamic and in Canon Law*

خواطر في الأدب العربي (*)

بقلم المستشرق الإنجليزي

الأستاذ ه. أ. ر. جب GIBB

(*) نشرت هذه الخواطر في مجلة الأدب والفن (السنة الأولى ، الجزء الثاني ١٩٤٣
والسنة الثالثة ، الجزء الأول ١٩٤٥) .

١ - بدء التأليف النثري

أن في إطلاقنا على الملاحظات التي نعرضها اسم (خواطر) لا (بحوث) إشارة إلى تفرقة هامة بين الاثنين . فن كلمة (بحوث) يقصد البحث والتنقيب في كل المواد التي لها علاقة بالموضوع المنتخب ، يتبعه اختبار ونقد مفصل لتلك المواد وكل ما كتبه عنها العلماء الحديثون والأقدمون . وهذه الطريقة العلمية لازمة بنوع خاص عند محاولة الوصول إلى نتائج من أى معضلة أو قضية لم يتم بعد اكتشاف كل ما يتعلق بها ومنها القضية المذكورة عند رأس هذا المقال . بيد أن هذا ليس ما ننوئ تسجيله هنا وسنتبع طريقة أشبه شئء بطريقة الرسام أو المصور الذي ينتخب من بين مجموعة كبيرة من التفاصيل التي تظهر أمام عينيه نخبه لها أهمية خاصة في نظره هو نفسه ثم يشكلها في إطار من صنعه كذلك . فقيمة التلوين والتصوير ، إذا كان ناجحاً ، أن يجعل في قدرة الناظر أو المشاهد أن يدرك بطريقة مباشرة وبوضوح شيئاً عن جوهر الموضوع الذي يقدمه له الرسام . أما القياس على ذلك النجاح فيتوقف على مدى إظهار المصور لجوهر الموضوع عن طريق اختياره للتفاصيل وعرضها للمشاهد . بيد أنه ليس للمصور حق الحكم على نجاحه أو فشله لأن هذا الحكم إنما هو من حق الآخرين .

والآن لنعد إلى الموضوع ، لقد أكد البعض أنه كان للعرب بالفعل آداب نثرية في العصر الجاهلي . وهنا نسأل ، هل من الممكن أن تصدر بياناً قاطعاً في هذا الصدد سواء أ كان بالتأييد أو الدحض ؟ أننى أعتقد أنه لم يتم برهان حتى الآن على وجود أى آداب نثرية مدونة بين العرب الذين سكنوا جزيرة العرب . ويزعم من ناحية أنه ربما وجدت كتب مدونة في (الحيرة) ، وأنه وجدت بالفعل بعض المقييدات التاريخية هناك فهذا لا مراء فيه ولكن ما بعد ذلك لا يبدو أن يكون مجرد افتراض .

والبرهان على هذا البيان السلبي هو بحكم الضرورة غير مباشر ، وهذا أمر طبيعي لأنه يندر أن يثبت على قضية سلبية بطريقة مباشرة . ففي حالة أى بيان إيجابي لا يستدعى الأمر سوى التقدم بالبراهين الواضحة أو المباشرة حتى يثبت صحة البيان بينما لا يثبت البيان السلبي لمجرد غياب هذه البراهين المباشرة أو الواضحة . ومع كل ، فلو أنه وجدت كتب مدونة من الأدب المنتور في جزيرة العرب في العصر الجاهلي لعد عجيبياً اختفاء آثارها هذا الاختفاء الكلى حتى من أحاديث العرب المنقولة . إذ ما هي الذكريات التي صانها لنا أحاديث العرب المنقولة عن النشاط الأدبي في زمن الجاهلية ؟ نجد أنه إلى جانب الشعر وبعض الأمثال والحكم قد سالت أيضاً بضعة أمثلة من البلاغة والبيان وبعضاً من القصص ، ثم لا شيء . هذه المنتجات قد وجدت بلا شك كما تؤكد لنا الأحاديث المنقولة ولكن مما يستحق الاعتبار أن هذه كلها من أنواع الأدب التي قد تفاقتها الألسن شفويّاً لا كتابياً ، مثل الشعر القديم . بل أننا لنشك فيما إذا كان الجاهليون قد اعتبروها كمنتجات فنية اعتبرهم للشعر ، كما نشك فيما إذا كانت هذه المنتجات قد تنوّعت لأكثر من جيل أو جيلين إلا إذا اتفق أنها اتصلت اتصالاً وثيقاً بقصيدة عصماء . ولكن مع أننا نمتدح بل ونؤكد وجودها إلا أن أحاديث العرب المنقولة ذاتها لم تدع مطلقاً أنها وجدت على صورة تأليف مدون ، ويتفق العلماء بالإجماع على أن الأمثلة التي قد تنتخب كنموذج لقصص الجاهلية تنسب ولا ريب ، بمراعاة أسس النقد الأدبي البينة ، إلى عصر متأخر . والذي يجدر بملاحظته فوق ما تقدم أنه عند ما بدى في إثبات مؤلفات النثر العربي كتابياً بعد الهجرة لم تكن الكتب التي دونت أولاً هي كتب الحكم ولا البلاغة أو القصص ، ولو أن الجاهليين زاولوا كتابة مثل تلك الكتب بالفعل في جزيرة العرب لكان من المنتظر أن يوالوا كتابتها بعد الهجرة ، كما تبع شعراء القصيد في عهد بني أمية نموذج القصيد في العصر الجاهلي .

بل أننا لنجد من البراهين غير المباشرة ما يكون أشد قوة عند تأملنا في تطورات آداب النثر العربي في عصر بني أمية وأوائل العصر العباسي . فكما يعرف

الجميع لقد كان العرب يملكون حينذاك كتاباً مدوناً ، هو القرآن . وعلى الرغم مما كان للقرآن كما سنرى ، من أثر كبير في نهوض التأليف النثرى المدون إلا أن القرآن في نفسه لم يحمل فكرة كتابة الأدب أمراً مألوفاً لدى العرب وهذا يرجع إلى أن القرآن في حد ذاته يعد كتاباً فريداً ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى — أنه مع وجود عدد من نسخ القرآن — فإن أغلبية القراء لم يقرأوا القرآن بل كانوا يقرؤونه غيبياً .

وعلى هذا فإن العوامل التي أدت إلى تداول الكتب المدونة كانت من نوع آخر وكان بعض هذه العوامل مادية والبعض الآخر عوامل نفسانية . فأول العوامل المادية هو توطيد دعائم أسلوب أو طراز موحد للكتابة العربية ، ولا شك أن تعدد نسخ القرآن كان أكبر عون على توطيد ذلك الأسلوب ، ولكن المرجح أن استخدام اللغة العربية في الشئون الإدارية كان وسيلة فعالة كبرى إلى نشر العلم بطراز مموهود في الكتابة العربية ، ومن الثابت أيضاً أن هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى أواخر القرن الأول بعد الهجرة . وهناك عامل آخر كان له بعض التأثير (وإن وجب أن لا نبالغ فيه) ذلك هو انتشار المواد التي يكتب عليها ، ففي خلال القرن الأول كان ورق البردي هو المستخدم في العادة ولكن ورق البردي مثل الرق — نوع من الجلد الأبيض — غالى الثمن ولذلك كان يقتصد في استخدامه حتى في الدواوين الإدارية ، وعند ما تدقق النظر في الوثائق المحفوظة في المتاحف الأثرية نرى أن وثائق هامة مذكاة بإمضاء الحكام قد دونت على قصاصات من البردي ، فليس من المحتمل أن يمتلك الأفراد العاديون كييات كبيرة من ورق البردي لتصرفهم الخاص ، وفي الواقع لقد انتشرت الكتابة بسهولة بين عامة الأفراد لأول مرة عقب اختراع الورق المصنوع من الخرق ، ومن الثابت حدوث هذا في أواسط القرن الثاني . وقد أسس أول مصنع للورق في بغداد في عهد هارون الرشيد وما حل أواخر القرن الثاني حتى وجد الورق بوفرة ورخص في الثمن .

مثل تلك العوامل المادية قد هيأت الظروف الصالحة التي فيها ترعرعت العوامل النفسانية . من أهم تلك العوامل بكل تأكيد كان انتشار الإسلام بين شعوب سورية والعراق وبلاد الفرس وامتزاجهم الكلي بالعرب ، ومن الأقوال التي اعتاد الإنسان سماعها أن العرب مدينون للفرس في معظم التطورات الحديثة التي جددت على الثقافة الإسلامية . والحق أن الفرس عملوا كثيراً على النهوض بمستوى الحضارة الإسلامية في المصور الوسطى وعلى الأخص في مستوى الجمال الذوقي .

ولكن الأرجح أن اكتسابهم الأصل في ناحية الآداب المدونة كان يقل عن اكتساب الشعوب المتكلمة باللغة الآرامية ، لأن الآداب المقيدة في بلاد الفرس في العهد الساساني كانت قليلة نسبياً وما وجد منها كان في أكثره أما آداب البلاط (مثل كتاب الملوك وكليلة ودمنة) أو آداب دينية . ويرجع السبب في هذا إلى العوامل المادية السابق ذكرها ، كما كان الأسلوب الكتابي المستعمل بين الفرس في هذا العهد أسلوباً ثقيلاً غير مهذب لا يصلح لنشر ثقافة أدبية عامة ، هذا إلى جانب ندرة أدوات الكتابة وارتفاع ثمنها ، أما في اللغة الآرامية فكانت هناك حضارة أدبية دائمة الصيت واسعة الانتشار موروثه في أغلبها من الحضارة اليونانية كما أنهم امتلكوا كتباً آلت إليهم من أجيال سبقتهم .

ولما كانت مدينة (البصرة) في واقع الأمر هي المركز الرئيسي لدراسات الأدب العربي في مبدأ الأمر فهذا يشير إلى أن أحد العوامل التي عملت على تشجيع تلك الدراسات كانت (أكاديمية) جنديشابور ، ومع أن تلك الأكاديمية وجدت في الأراضي الفارسية فلم تكن مركزاً للدراسات الفارسية بقدر ما كانت مركزاً للدراسات الآرامية ، وكان أغلبية قوادها من العلماء من السسوطيين ، بيد أنها كانت في نفس الوقت مكاناً عاماً لاجتماع الثقافات — الفارسية والهندية ، واليونانية والآرامية أيضاً — وما قدمته للعرب كان مزيجاً من كل هذه الثقافات . وعلاوة على ما تقدم فلكي ينهض أي نوع من الثقافات الأدبية يجب أن

يتوفر عدد كاف من الأشخاص الذين يميلون للأدب من جهة ويتوفر لديهم فراغ من الوقت ليعتصموا به ، وتوفر وقت الفراغ لدى طبقة من الناس لا يكفي في حد ذاته لخلق ثقافة أدبية على أي حال كما يدلنا التاريخ مراراً ، بل يقينا لقد وضع لنا التاريخ ذلك مرة أخرى في نفس تلك الفترة من تاريخ العرب إذ قد وجدت مثل تلك الطبقة الماطلة في الواقع في مكة في القرن الأول ومع أنها قد أخرجت لنا مجموعة فائقة من الشعراء إلا أنها لم تخلف آداباً ثرية من أي نوع كان . وهذا بكل تأكيد من أقوى الأدلة على أنه لم توجد تقاليد خاصة بتدوين الآداب حتى في مكة في العصر الجاهلي . ولكن طائفة أخرى من الأفراد الماطلين أي ممن توفرت لديهم أوقات الفراغ قد ازدهرت في العراق في أواخر عهد الخلفاء من بني أمية وأوائل عهد الخلفاء العباسيين نتيجة نمو حياة الاستقرار والحياة التجارية ، وبين هؤلاء أخصبت البذور بالطريقة السالفة الذكر وأنتجت أول ثمار الأدب .

إن العوامل التي لخصناها حتى الآن — تطور أدوات الكتابة ، والأمثلة ، والنفوذ الذي كان للحضارات السالفة في غربي آسيا ، ونهوض طبقة من الشعب يتوفر لديها وقت الفراغ — كافية في حد نفسها لتلخيص أول بزوغ للآداب العربية المدونة . وقد أخرجت هذه العوامل ، مستقلة عن العامل الذي سوف نناقشه الآن ، ذلك النوع من الآداب العربية الصميمة الذي يطلق عليه اسم (الأدب) .

أما ذلك العامل الآخر ، الذي بالإضافة إلى الأسباب السالف ذكرها ، يدخل في فاتحة الإنشاء العربي فله أيضاً أصلان أحدهما مادي والثاني نفسي . وأما الأصل المادي فهو الاضطراب إلى إرشاد الملتزمين إلى دين الإسلام بلغة القرآن لا من بين الجاليات غير العربية فحسب بل الأجيال العربية أيضاً التي كانت تزداد نمواً في الأمصار . وكان الأصل النفسي هو ما امتاز به العرب من شعورهم القوي نحو لغتهم وإعجابهم الشديد بوفرة تلك اللغة وتراكيبها ، وقد كان هذا الفخر باللغة العربية والإعجاب بها

قوباً إلى هذه الدرجة حتى في أيام الجاهلية فأبلك به وقد نزل القرآن بتلك اللغة ونزع العرب على أثر ذلك إلى خارج شبه جزيرة العرب ليحكموا أو طائناً جديدة .

وهكذا فقد كان أمراً طبيعياً نظراً لشعور العرب هذا نحو لغتهم والرغبة في المحافظة عليها من الفساد ، أن تكون اللغة العربية أول موضوع دراساتهم الأدبية حتى ولو كان عنصر الأدب (والمقصود هنا الأدب المكتوب) لم يعد أن يكون مجرد بذرة . وهذه هي الحقيقة التي تميز الأدب العربي عن معظم الآداب الأخرى وإن لم يكن عنها جميعها ، إذ في الشعوب الأخرى جاء تطور دراسة اللغة من الناحية العلمية متأخراً نسبياً ، ولم يكن للطرق الفنية في قواعد النحو والتحليل اللغوية نفوذ كبير أنواع وصفات أدبهم ولكن في اللغة العربية — سواء أكان نتيجة هذا خيراً أم شراً — كانت التطورات التالية في الأدب العربي تقع تحت تأثير الدراسات اللغوية التي تمت في عصور التكوين .

لما كان موضوع هذا المقال هو فوائده تدوين كتب النثر فليست أنوى أن أتصدى لموضوع فائحة الدراسات النحوية في اللغة العربية إذ كل ما يهمنا هو الشواهد أو الحجج التي أمد بها تاريخ الدراسات النحوية موضوع هذا المقال ، وتاريخ تلك الدراسات ، أي النحوية ، يناسب موضوعنا بنوع خاص لأن معلوماتنا المتعلقة بها ، على الرغم من وقوع كثير من الإلتباسات في مراحلها الأولى ، تفوق معلوماتنا في أي دراسات أخرى ، ولأنه لما كانت الدراسة النحوية قد تحولت إلى دراسة علمية منظمة منذ وقت مبكر فإنها ترينا بوضوح النشوء والتقدم التدريجي الذي مر به الأدب المدون .

ولو بدأنا بفحص الفهرست لابن النديم وهو من أهم المصادر التي تحت أيدينا لاستقاء المعلومات المتعلقة بفائحة الأدب لرأينا تفاصيل وحقائق تهمنا كثيراً ، فيخبرنا هذا الكاتب مثلاً أن أقدم مجلد رآه عن النحو كان يحتوي على أربع صفحات مدونة على ورق صيني ترجمتها هذه (فيها كلام في الفاعل والمفعول من أبي الأسود

رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر) . هذه الجملة كما هو واضح تدل على أن محتويات هذه الورقات الأربع كانت عبارة عن مذكرات عن تدريس شفي (كلام) وقد دونها أحد تلامذة أبي الأسود ، وفي الواقع تتكرر عبارة (روى عنه فلان وفلان) في ما يحكي ابن النديم عن تدريس أبي الأسود . وعند ما نتحول إلى أدباء الجيل يتلوه لا نجد تنيراً يذكر في الموقف ، فيقول ابن النديم عن عيسى بن عمر التقي « وله من الكتب كتاب الجامع وكتاب المكل » ولكنه يضيف « وقد فقد الناس هذين الكتابين منذ المدة الطويلة ولم تقع إلى أحد علمناه ولا خبر أحد أنه رآهما » وإذ يروي لنا ابن النديم أن عيسى بن عمر كان ضريباً فإن لدينا كل عذر في أن نشك فيما إذا كانت هذه الكتب قد دونت على الإطلاق أو تمتد أن تكون مواد منظمة درسها شفي فتداولتها السنة بمض تلاميذه ، بيد أن ما يروي لنا عن (أبي عمرو بن العلاء المازني) لما يستلفت النظر حقيقة ، إذ يقول أن هذا الأديب كان نساخاً لا يعمل ولا يكل ، وأن أكوام كتبه قد ملأت حجرة حتى لامست سقفها إلا أنه ألتفها كلها في نوبة من الحواس الديني . وجلي واضح هنا أيضاً أن كلمة « كتب » إنما يقصد منها كتابات أو على الأكثر مذكرات ، ومع كل فإن القصة وإن بدت مبالغاً فيها إلا أنها تشير إلى زيادة انتشار أدوات الكتابة بين فئة الأدباء وإن كان أبو عمرو نفسه قد علم تلميذه الأصمعي كلامياً وليس كتابياً .

من هذه المبارات وغيرها مما يشابهها تتوفر لدينا أدلة كافية للإشارة إلى أنه في دوائر العلوم اللغوية الأولى كانت الدراسات كلها شفوية وعلى الرغم من أن الأساتذة والتلاميذ ربما دونوا كتابياً بعض المذكرات إلا أن هذا شيء يخالف التأليف أو تداول كتب كاملة التسطير ، بل وحتى عند ما تصل إلى الكتب الشهيرة مثل كتاب العين للخليل بن أحمد ، وكتاب سيبويه يظل التأليف مضطرباً مشكوكاً في أمره . فانظر مثلاً ما يقوله مؤلف الفهرست عن كتاب العين . « قال أبو بكر ابن دريد : وقع بالبصرة كتاب العين ستة ثمان وأربعين ومائتين ، قدم به وراق من خراسان وكان في ثمانية وأربعين جزءاً ، فباعه بخمسين ديناراً . وكان مع هذا

الكتاب أنه بخراسان في خزائن الطاهيرية حتى قدم به هذا الوراق . وقيل إن الخليل عمل كتاب العين وحج وخلف الكتاب بخراسان فوجه به إلى العراق من خزائن الطاهيرية ، ولم يرو هذا الكتاب عن الخليل أحد ، ولا روى في شيء من الأخبار أنه عمل هذا البتة ، وقيل إن الليث من ولد نصر بن سيار صاحب الخليل مدة يسيرة وإن الخليل عمله له وأحذاه طريقته وعاجلت النية الخليل فتممه الليث .

أما عن كتاب سيبويه فهذا ما يقول : « والطريق إلى كتاب سيبويه الأخفش (المجاشعي) وذلك أن كتاب سيبويه لا يعلم أن أحداً قرأه عليه ولا قرأه سيبويه ولكفه لما مات قرى على الأخفش » .

وهكذا فن تاريخ هذه الكتب الهامة وكثير غيرها مثل الموطأ للمالك بن أنس والسيرة لمحمد بن إسحاق ترى أنه حتى النصف الثاني من القرن الثاني لم تعلق أهمية لفكرة انتساب التأليف لمؤلف معين . فكان « المؤلف » هو عبارة عن الأديب الذي ينظم مادة الكتاب أو ينظم محتوياتها ، وهذه المادة كانت تتداولها تلامذة المؤلف شفويّاً ولا تدون في صورة مقرر كامل إلا بعد وفاته بمدة سنوات ، وقد حدث كثيراً أنها دونت في صور كتابية مختلفة كما هو معلوم في حالة كتاب (الموطأ) ، ولا تتكون فكره التأليف كما يفهمها الأدباء إلا بعد أن تستقر سنة تسطير الكتب ، والذي نراه واضحاً في نشاط القرن الثاني ليس سنة أديب مسطر بل سنة التدريس الشفوي ينقل عن طريق رواية ، ولا يناقض هذا كون هؤلاء الرواة قد دونوا في بعض المناسبات مذكرات عن دروس من سبقوهم .

وتزداد هذه النتيجة وضوحاً عند ما نختبر ما وصل إلينا من تلك الأعمال التي تنسب إلى الجيل التالي من الأدباء اللغويين ، ولا ينسب هؤلاء في الغالب مؤلفات كبيرة شاملة مثل كتاب سيبويه مثلاً بل تتركز أسماؤهم بمدد كبير من الرسائل القصيرة عن موضوعات معينة تتعلق باللغة أو الشعر العربي ، ومن أشهر هؤلاء العلماء الأصمعي الذي توفي في سنة ٢١٦ هجرية والذي قيل إنه كتب أو أملى عدداً من

الرسائل في مواضيع شتى مثل الإبل والخيول والنبات والدارات وغيرها . وقد يحتمل لنا من هذه البيانات أننا قد وصلنا عندئذ إلى عهد من التأليف الأدبي في الصورة التي نفهمها اليوم من هذا التعبير فلنتوجه ببصرنا إلى الكتب ذاتها كما ورثناها .

والكتاب الذي يمكننا أن نستدل منه على أوضح صورة للعمل الأدبي هو كتاب « فحولة الشعراء » وهاكم قائمة الكتاب :

« قال أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، قال أبو حاتم سهل بن محمد ابن عثمان السجزي : سمعت الأصمعي عبد الملك بن قريب غير مرة يفضل النابتة على سائر شعراء الجاهلية ، وسألته آخر ما سألته قبيل موته من أول الفحول ؟ قال : النابتة الذبياني ، ثم قال : ما أرى في الدنيا لأحد مثل قول امرئ القيس :

(وقام جدم بيني أبيهم وبالأشقين ما كان المقاب)

قال أبو حاتم : فلما رآني أكتب كلامه فكر ثم قال : بل أولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس له الخطوة والسبق وكلهم أخذوا من قوله واتبعوا مذهبه » .

ومن هذه العبارات نفهم أنه من غير الممكن بأي صورة من الصور أن يقال إن الأصمعي قد سطر كتاباً عن فحولة الشعراء بل نستطيع أن نقول إن مهمة الأصمعي كانت إيجاد فكرة الكتاب ولكنه قبل أن يصبح قطعة من التأليف الأدبي قد مرّ بحلقتين أخريين فنقل عن طريق الرواية لا عن طريق الكتابة بواسطة أبي حاتم السجزي وفي النهاية نسقه وسطره ابن دريد أو شخص آخر أملاه عليه ابن دريد . وإذا أمعنا النظر في الكتب الأخرى الباقية التي تنسب إلى الأصمعي مباشرة وجدنا أن أسانيدنا تدلنا على أمثال تلك الأحوال بعينها ، فمثلاً كتاب الدارات يستهل هكذا « قال أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني : حدثني أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي » ويختتم هكذا « تم كتاب الدارات والحمد لله أولاً وآخراً وهو عن أبي سعيد الأصمعي رواية أبي حاتم السجستاني » .

إلا أننا في هذه المرة لا نخبر عن الشخص الذي سطر الكتاب في آخر الأمر. ولكن في مقدمة كتاب النبات والشجر يوضح الأسناد هذا الأمر وضوحاً لا غبار عليه إذ ينتهي هكذا « أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد قراءة عليه وأنا أسمع ، في ذي الحجة سنة ست وثلاثمائة قال : أخبرنا أبو حاتم مهمل بن محمد السجستاني ، عن أبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي » .

وهكذا فإن كتاب السكرم أيضاً الذي يقتبس جزئياً من تدريس الأصمعي قد نقله السجستاني إلى أبي سعيد الحسن بن الحسن السكري . وهذه الظاهرة بعينها تبدو في كل المدونات الأولى التي خلفت لنا وهي تامة الإسناد ، بيد أنه يحدث أن تقع لنا هذه الكتب في نسخ متأخرة حيث أغفل إسناد الكتاب .

وسنسردهنا مثلاً واحداً أخيراً لأنه يزيد موضوع إسناد التأليف إلى مؤلف نوراً ووضوحاً ، هذا هو كتاب طبقات الشعراء لابن سلام الجحى المتوفى سنة ٢٣١ هجرية الذي يستهل هكذا « قال أبو محمد : أنا (أي أخبرنا) أبو طاهر محمد ابن أحمد بن عبد الله بن نصر بن بجير القاضي ، أنا أبو خليفة الفضل بن الحباب الجحى قال : أنا عبد الله محمد بن سلام الجحى » .

في هذا المثل نجد ناقلين هما أبو خليفة وأبو طاهر القاضي ، وعندنا بعض التفاصيل من موارد أخرى بأن هذا الكتاب قد نقله غيرها من تلامذة محمد بن سلام . وفي الفهرست ، كما لاحظ البروفسور ، هل المصدر الأول لكتاب طبقات الشعراء — ذكر ابن النديم كتاباً يطلق عليه نفس ذلك العنوان منسوباً لا إلى محمد بن سلام فقط بل إلى أبي خليفة وغيره من الناقلين أيضاً . ومن هنا يقال أن كتاب طبقات الشعراء قد ألفه ثلاثة مؤلفين ولكنه هو نفس الكتاب الذي ينسب إلى الجميع . فإذا لاحظ القارئ هذه النقطة دعه بعد ذلك بفحص في الفهرست قائمة الكتب المنسوبة إلى الأصمعي وأبي حاتم وابن دريد ومن هنا يصل إلى النتيجة التي يراها هو . وإنني متأكد بأننا لو كنا نملك بعضاً من مئات الكتب التي تذكر في كتاب الفهرست

وغيره من الكتب عن الكتب والتي تنسب إلى أدياء القرن الثاني لوجدنا نفس الظاهرة تتكرر مرات عديدة .

وبناء على ذلك نتوصل من كل هذا إلى أن كافة النشاط اللغوي في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث لم يكن معيناً ولا محدداً أو ثابتاً ، وأن المؤلفات اللغوية المعينة ، بما يفهم من هذه العبارة اليوم ، والتي تنسب إلى مؤلفين بالذات ، لا يمكن أن تؤرخ إلى ما قبل أوائل الثالث بعد الهجرة .

خواطر في الأدب العربي

٢ - نشأة الإنشاء الأدبي

الأدب ، كما هو معروف لكل إنسان ، كلمة اصطلاحية تدل على إنتاج إنشائي من طراز خاص باللغة العربية ؛ غير أن الكتابات التي تندرج تحت هذه الكلمة تنوع تنوعاً كبيراً في موضوعاتها ، وأساليبها ، وأغراضها ، بحيث يصعب أن نجد عبارة تشملها جميعاً . وترجم الكتاب الأوروبيون عادة كلمة أدب ، بهذا المعنى ، بالعبارة "belles-lettres" أو الأدب الجميل ، أو الكتابة الرفيعة ، وهي عبارة تكاد تكون في صعوبة اللفظ العربي تحديداً . والأيسر لنا أن نعرف الأدب تعريفاً سائياً فنحدد ما لا يدخل تحته ، بأن نعيظه من الكتابات التي في فقه اللغة ، والفلسفة ، والتاريخ ، والجغرافيا ، وما إلى ذلك ؛ على أننا سنرى أن الخط الفاصل بينها وبينها ليس واضحاً بحال من الأحوال .

ولعل أقرب تعريف يتسنى لنا وضعه هو أن نقول إن كتاباً في الأدب هو كتاب يكتبه مؤلفه وهو يشعر بفرض أدبي أو إنشائي ، سواء أكان يعالج موضوعاً في فقه اللغة ، أو التاريخ ، أو الأخلاق ، أو التسلية المحضة . فالكتاب في فقه اللغة أو التاريخ مثلاً يرمى في كتابته إلى هدف واحد هو تزويد القارئ بمعلومات ، أو تنظيم بعض الحقائق وتبويبها لترود القارئ بمعلومات ، على حين أن كاتب الأدب يدخل في موضوعه ، أيا كان ذلك الموضوع ، عنصر الخيال أو الابتكار بما يضفي عليه ثوب الجمال أو الفن فيجعله سائناً شائقاً للقراء الذين يشاكلونه في ميولهم وأذواقهم العقلية . ويحدث هذا طبعاً بدرجات مختلفة في مستوياتها ، من حاسة الجمال المرفهة المثقفة التي تتميز بها الدوائر الأدبية الواسعة الإطلاع إلى الفجاجة والفظاظة التي تتمثل في دهماء الشوارع . فسنجد عناصر من جميع هذه المستويات ممثلة في الإنشاء الأدبي ؛ وإنه من أجل ذلك كانت تلك الكتابة الأدبية ، إذا فهمت فهماً صحيحاً ، هي المصدر الذي نجد فيه أسدق صورة للمجتمع الإسلامي ، في القرنين التاسع والعاشر ، ذلك المجتمع الذي كان مدهشاً في حيويته ، وبخه ، وقوته ، وتشعب نواحيه .

ومن الطبيعي أن يكون أول موضوع نبهته — مهما يكن بحثنا له موجزاً — هو كيفية نشأة هذا الضرب من الإنشاء في اللغة العربية ، والمصر الذي استحدث فيه ، وأنا أرى إلى تناول هذا البحث في هذه المقالة . ولا يجوز لنا أن نفترض بادية ذى بدء أن لفظ الأدب كان له دائماً هذا المعنى الاصطلاحي ، إذ أن مثل هذا التصور الإنشائي التمايز لم يكن من الممكن أن ينشأ إلا مجتمع يدرك في كتابته الأدبية مستويات وأصاليب خاصة . على أن الفحص عن تاريخ الكلمة نفسها قد يسفر لنا عن بعض النواحي المفيدة .

ويظهر أن العبارات الأولى التي استعمل فيها هذا اللفظ تدل على أن عرب شبه الجزيرة كانوا يفهمون من الأدب « ما تلقينه أو اكتسبه عن التعليم أو القدوة » وعلى الأخص « الآداب » ، لا من حيث هي سلوك خارجي بحث ، بل بالأحرى من حيث هي دليل على نوع من الأخلاق . فمن ذلك ما يقول الشاعر ، أعشى ميمون .

« جروا على أدب منى بلا تزق »

وفي حديث مشهور يروى عن عمر بن الخطاب أنه يقول : « طفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار » وفي نفس هذا المجال من الأفكار يستعمل لفظ التأديب بمعنى التعليم كتعليم الأولاد مثلاً ، وإن لم يكن المعنى مقصوراً على الأولاد ، كما يتضح من حديث مشهور آخر هو : « أدبني ربي فأحسن تأديبي » . وظل للأدب هذا المجال المعنوي في عهد الدولة الأموية . ومن أمثلة ذلك ما قاله الحجاج في خطبته المشهورة في الكوفة : « أسلم عليكم أمير المؤمنين فلم تردوا عليه شيئاً ! هذا أدب ابن نهيبة ، أما والله لأؤدبنكم غير هذا الأدب » ؛ وكذلك ما كتبه عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى عبد الله بن مروان سنة ١٢٧ هـ . حيث يقول . « أحب (أمير المؤمنين) أن يمهّد إليك . . . عهداً يحملك فيه أدبه ، ويشرع لك عظته » .

من أجل ذلك ، إذا كان لنا أن نعتبر الأدب اصطلاحاً إنشائياً على أية صورة حتى نهاية العصر الأموي ، كان اللفظ ينطبق ليس على الصفة الإنشائية بل على محتويات رسائل من طراز رسالة عبد الحميد الكاتب . أي أننا نجد رسائل وعظية تشتمل على إرشادات أخلاقية وعملية بأقلام كتاب كانت الكتابة مهنتهم . غير أن رسائل الكتاب هذه لا بد أن تكون بالطبع قد نسجت على منوال ما من الأساليب الأدبية . فلا يمكن أن تكون مبتكرة لابتكاراً سواء في وظيفتها أو صورتها ، بل لا بد أن تكون مرتبطة ببعض الأساليب والصور السابقة للكلام ، إن لم يكن للكتابة .

ويبدو أن الأدلة التي يمكن الوصول إليها تجمع على أن البلاغة هي المصدر الذي استقت منها هذه الرسائل الإلهام . وإيس نعمة شك في أن استخدام البلاغة يرجع إلى ما قبل الإسلام ، وإن كانت بعض الأمثلة التي تساق أحياناً على ما يسمى بلاغة جاهلية لا يمكن اعتبارها أصلية دون أن نخيم عليها الشكوك القوية . والرأي الذي ينادى أحياناً بأنه كان في عصر الجاهلية إنشاء بلاغي مكتوب في بلاد العرب رأى لا يقبله إلا عدد قليل من العلماء (إن كان فيهم من يقبله) ، رأى بطبيعته بعيد الاحتمال . بل إن البلاغة باعتبارها فناً مدروساً ، أي التحليل العلمي للوسائل والأساليب البلاغية ، ليست من علوم العصر الجاهلي ؛ وإنما هي دراسة علمية متأخرة في نشأتها ، وتقابل علم البديع . على أنه لا شك في أنه كان هناك في كل من العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام بعض الخصائص والأساليب البلاغية المتعارف عليها ؛ ومن اليسور كل اليسر أن نحصل على فكرة عن مزاياها العامة من مصادر متعددة ، ولا سيما القرآن الكريم ، وعلى الأخص السور المسكية الأولى ، ومن النماذج التي وصلت إلينا من القرن الأول للهجرة .

ويمكننا أن نلخص الخصائص العامة لهذا الأسلوب البلاغي فيما يلي :

(١) إثارة خيال السامع باستعمال المجازات القوية .

(٢) السيطرة على وجدان السامع وعواطفه وميله إلى الموسيقى الصوتية باستعمال الألفاظ الطنانة البالغة التأثير .

(٣) التحدث إلى عقل السامع ، لا عن طريق ترصيص التعبيرات والمجازات ومزجها ببعضها ببعض .

(٤) تفريع الصور العقلية والمعاني وتنويعها باستخدام الإزدواج في الفواصل استخداماً قد يزيد قوة استعمال السجع أو ما يشبه السجع من الفواصل . غير أن التزام السجع في الكلام كان متجنباً ، إما لأنه كان يشعر بشيء من التكلف ، وإما لأن التقفية كانت ميزة خاصة بالشعر ، وسجع الكهان وما أشبه ذلك من الإنتاج الأدبي .

ونجد في خطبة الحجاج ، التي سبق اقتباسها ، مثالا من أحسن الأمثلة . ولنلاحظ على الخصوص أنه ، بينما يتجنب السجع ، يستخدم التلميحات الشعرية والاقتباسات ويكثر من استعمال المجاز ، كما نرى في المجاز كما نرى في الجملة الآتية مثلاً : « إني ، والله يا أهل العراق ، ما يقيم لي بالشذان ، ولا يقر جانبي كتغياز التين ؛ ولقد فررت عن ذكاء ، وقتشت عن تجربة ، وإن أمير المؤمنين — أطال الله بقاءه — تركناته بين يديه ، فمجم عيدانها ، فوجدني أمرها هوداً ، وأصلبها مكسراً ، فرماكم بي ، لأنكم طالبا أوضعتم في الفتنة واضطجعتم في مراقب الضلال . . . »

ولنقارن الآن بين تلك الجملة والجل الآتية من رسالة عبد الحميد الكاتب : « واعلم أن كل أعدائك لك عدو يحاول هلكتك ، ويمترض غفلتك ، لأنها خدع إبليس ، وحبال مكره ، ومصائد مكيدة ؛ فاحذرها مجانباً ، وتوقها محترساً منها ، واستمد بالله من شرها ، واجهدا إذا تناصرت عليك بمزم صادق لا ونية فيه ، وحزم نافذ لا مثنوية لرأيك بعد إصداره عليك ، وصدق غالب لا مطمع في تكذيبه ، ومضادة صارمة لا أناة معها ، ونية صحيحة لا خلجة شك فيها . . . » فمن المؤكد أن ليس ثمة صعوبة في أن ندرك أن في القطعة السابقة نفس الخصائص

الأساسية التي في خطبة الحجاج ، ولكنها ذلتها وعبدتها الطلائع التي يمتاز بها الكاتب المحترف للكتابة — وهي في الحقيقة تلك الصفة التي وصف بها مؤلف كتاب « الفهرست » عبد الحميد حيناً قال : « هو الذي مهل سبيل البلاغة في النرسل » .

بيد أنه ما دام لفظ الأدب كان يؤدي هذا المعنى العام للتعليم وما يكتسب من التعليم ، لم يكن من الغريب قط أن نجده مستعملاً في بعض الدوائر الخاصة بمعنى مفيد محصور في معان خاصة بهم هذه الدوائر . فثلاً يبدو أنه بين السابقين من العلماء المشتغلين باللغة العربية ، كانت دراسة اللغة وتقسيم مميزاتا تسنى أدباً . ولست واقفاً على كثير من الأمثلة التي وصلت إلينا عن هذا الاستعمال ، ولكن هذا الاستعمال صريح في رسالة مبكرة تسمى « الأدب الصغير » ، وهي كثيراً ما تنسب إلى ابن المقفع ، ولكنها ربما كانت من نتاج عصر متأخر بعض الشيء عن عصر ابن المقفع . وإليك المثال الذي أعنيه من تلك الرسالة : « جل الأدب بالمنطق ، وكل المنطق بالتعلم ، ليس حرف من حروف معجمه ، ولا اسم من أنواع أسمائه ، إلا وهو مروي متعلم مأخوذ من إمام سابق ، من كلام أو كتاب . »

ومثل هذا الاستعمال الخاص للفظ الأدب هو ما نجده في عنوان الرسالة التي اقتبست منها العبارة السابقة — « الأدب الصغير » — وفي عنوان رسالة أخرى أكثر شهرة ، لابن المقفع ، هي « كتاب الأدب الكبير » . على أننا قبل محاولة تحديد المعنى الخاص للفظ الأدب في هذين المثالين ، يجب علينا أن ننقل إلى البحث في التطورات الجديدة في الإنشاء العربي — تلك التطورات التي يرتبط بها اسم ابن المقفع ، والتي يعد هو في الحقيقة أول ممثل لها ، بحسب ما وصلت إليه معلوماتنا ، وأنا في غنى عن تذكير قرائي بما حدث في النصف الأول للقرن الثاني للهجرة من أن الحياة الاجتماعية والعقلية للعرب ، وخاصة حياة العرب في العراق ، كان يمتورها التمييز في كل ناحية من نواحيها . فسياسة الشدة التي كان يتبعها حكام

الدولة الأموية كانت بقضائها على الروح الحربي لأهل القبائل ، قد مهدت السبيل إلى الانقلاب بتأسيس حياة مستقرة ونمو جماعة متحضرة ، تشتغل بأعمال سلمية ، وتعنى طبقاتها العليا بالبحوث العقلية ، ولم يجد مثل هذا المجتمع في الأفكار القديمة وأساليب التعبير السابقة ما كان يحده فيها من القوة والسلطان عرب الأجيال السابقة ، فقد أصبح هذا المجتمع يبحث عن مواد جديدة وصور للتعبير جديدة ، تكون أكثر ملاءمة لأحواله الجديدة وما فيها من مجالات عقلية أهدأ وأشأوا . وقد زاد هذه الميول قوة زيادة امتزاج العناصر الفارسية والآرامية وغيرها بالحياة العربية الاجتماعية والأدبية . والواقع أن الأدب العربي كان يدنو من عصر انتقالي شبيه بتلك المصور الانتقالية التي مرت بها أمم أخرى في مراحلها الأدبية الأولى . وحتى لو ظلت الخلافة الأموية تحكم الإمبراطورية العربية من دمشق ، لكان من الميسور أن تنبأ بأن هذا التطور الاجتماعي في العراق كان من شأنه أن يستحدث عدة تغيرات . غير أن قيام الخلافة العباسية منعت الحركة نشاطاً قوياً وعجل تطورها ، لأنه جلب معه تحولاً نهائياً في النفوذ السياسي والاجتماعي من عناصر الحياة البدوية إلى عناصر الحياة الحضرية .

وقد سلك ممثلو التيارات الجديدة للتفكير العربي . في تلك الظروف ، نفس المسلك ، كما اتبعوا نفس الخطى ، التي سلكتها وانبعثت من قبلهم ومن بعدهم الأمم التي اجتازت مثل تلك الظروف . فكما أن الأدب المسرحي الروماني قام على أسس المسرحيات الهزلية الإغريقية ، وكما أن كتاب الأدب الأوربيين في القرون الوسطى ترجعوا أو استعاروا من كتب العرب ، كذلك كان الشأن مع الكتاب المحدثين في اللغة العربية : سدوا حاجتهم في أول الأمر بالاستمارة أو الترجمة من الآداب السابقة . على أنه كان هناك أيضاً ، في الوقت الذي بدأ فيه هذا الأدب الفثري المكتوب ، أدب شفوي ذو كية عظيمة وصيغة مخالفة كل المخالفة للصيغة الكتابية — أدب كان بالتدريج ينتظم ويتبوء ، كما أنه بعد تشكل الأدب الكتابي

بشكل مستقر تدفق ذلك الأدب الشفوي وازدهر بكية شاسعة وصور متنوعة . ومن الطبيعي أن مجرى الترجمة إلى اللغة العربية كان يرجع إلى شخصية المترجم وإلى الكتب والوسائل التي كانت في متناول أيديهم . لذلك كان من الطبيعي أن ابن المقفع ، وهو فارسي الأصل (وكان يسمى في الأصل روزبه بن دادويه) ، ترجم كتباً فارسية قديمة . على أنه إن كان أول من أفصح بحال الأدب العربي بالترجمة من الآداب القديمة ، فليس من الجائز أن نظن أنه فعل ذلك تلبية لرغبة عامة . فسترى أن تلك الرغبة العامة إنما نشأت بعد ذلك بقليل . وإنما كان ابن المقفع ، كمبد الحفيد السكاتب ، من كتاب العواوين ، وكان في خدمة أميرين من بني العباس عيسى بن علي وسليمان بن علي . وكل ما ترجمه من الكتب — أي « كتاب كلياته ودمنة » و « سير ملوك المعجم » . (وهذا كان ترجمة للكتاب الفارسي « خدای نامه » أو كتاب الملوك) ، وكتاب « الآيينات » أو كتب الآداب والطقوس الرسمية — كل ذلك يرجع إلى أدب البلاط الملكي للدولة الساسانية ، وكانت ترجمتها مقصودة لتؤدي في بلاط بني العباس غرضاً شبيهاً بغرضها الأصلي . وينطبق هذا أيضاً على كتابه الآخر الذي ليس ترجمة بل هو تأليف أصلي ، وهو « كتاب الأدب » (الذي غلب عليه فيما بعد اسم « الأدب الكبير » أو « الدرة القيمة » تمييزاً له من كتاب متأخر عنه ينسب إلى ابن المقفع ويسمى « الأدب الصغير ») . فهذا الكتاب كذلك مؤلف في آداب الأمراء وحاشيتهم قد صيغ في قالب نصائح في السلوك وما إليه .

ويسهل علينا أن نستنتج ما كان يفهمه ابن المقفع من لفظ الأدب . وإذا سلمنا بأن ابن المقفع كان أول مؤلف للإنشاء العربي في اللغة العربية — وأرى من الحق أن نسلم بأنه كان — وجب علينا ألا ننفل عن أن جميع أدبه كان كالأدب الذي سبقه يرى إلى غرض تهذيبي : ولو أنه اقتصر فيما كتب على « الأدب الكبير » لما كان في كتابته شيء كثير يميزه عن سابقه من كتاب المواعظ والوصايا المتعلقة بالآداب

وحسن السلوك . أما ما كان جديداً في مؤلفاته فهو أن كتبه المترجمة قد أعربت عن هذه المواعظ والوصايا بطريق غير مباشر في صورة تاريخ أو خرافة على السنة الحيوانات . و « كتاب الملوك » في نصه الفارسي إن لم يكن كتاباً تاريخياً بقدر ما كان رسالة بلاغية في آداب الملوك ، نسيجها سدهاء الأتاسيص ولحمته التاريخ . (ولو أن اللاحقين من مؤرخي العرب والفرس كانوا قد أدركوا هذه الحقيقة لتجنبوا كثيراً من الجهود المضاعة والآراء الجائحة ! أما في « كلیلة ودمنة » فقد كان عنصر الوعظ معسول اللفظ بما صيغ فيه مستوراً على السنة الحيوانات ، بحيث يسوغ لنا أن نعتبره أول خطوة في سبيل نقل الأدب من الرسائل الوعظية أو التدريبات اللغوية إلى الأدب الجليل أو الكتابة الرفيعة ذات التسلية السامية .

وليس غما يدخل في موضوعنا الحاضر أن نتعرض للآراء الإلهادية التي تعزى إلى ابن المقفع ، والتي أعدم من أجلها سنة ١٣٩ هـ . غير أنه يجدر بنا قبل الانتقال إلى البحث ، في مقالة تالية ، فيما طرأ على الإنشاء الأدبي من التطور ، أن نتمعن قليلاً في موضوعين آخرين يتصلان بكتابه ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً بمادة بحثنا : وهما أسلوبه والصورة التي انتقلت فيها مؤلفاته إلى الأجيال التي تلتها .

ومن المحقق أن عمل ابن المقفع لم يكن قط ترجمة حرفية . فقد لاحظ الأستاذ غبريلي Gabrieli — الذي ندين لدراسته العميقة عن ابن المقفع بإصلاح كثير من الأخطاء القديمة — أن جميع نصوص كتاب « كلیلة ودمنة » تم بوضوح عن جهد بذله المترجم في تحوير الخصائص الهندية الصميمة التي للكتاب الأصلي « ينتشا تنترا » ليجمله ملائماً لذوق المجتمع الإسلامي ، ولكن من غير أن يصبه في قالب إسلامي بحت . كذلك أضيفت إلى الكتاب فصول جديدة في مواضع مختلفة ، كما أن المقدمة تناولها التعديل ، ولو أن من الممكن أن بعض هذه التعديلات كان موجوداً من قبل في النصوص الفارسية . ومهما يكن الأمر فإن ابن المقفع شعر بأنه حر في انتطاع المواد التي في الكتاب على وفق أسلوبه هو ، دون أن

يلتزم أسلوب النص الفارسي . وفي حدود ما يجوز لنا الاستدلال به من المبارات التي وصلت إلينا مقتبسة من مؤلفه « كتاب التاج » ، نستطيع القول بأنه اتبع نفس الطريقة في ترجمة ذلك الكتاب أيضاً ؛ أما في كتابه « سير ملوك المعجم » فمن المرجح أنه كان أكثر التزاماً في ترجمته للنص الأصلي « خدای نامه » .

على أننا حين ننظر في الأسلوب الإنشائي ، ذلك الأسلوب الذي اشتهر به ابن المقفع تلك الشهرة الواسعة ، والذي سن سنة جديدة لمن جاء فيما بعد من كتاب الأدب ، يرونا أن نجد من المستحيل أن نبدي رأياً قاطعاً بالاستناد إلى نص كتاب « كلیلة ودمنة » . فجميع المخطوطات التي وصلت إلى أيدينا من هذا الكتاب ترجع إلى عهد متأخر بعض الشيء ، فأقدمها يرجع إلى القرن السابع أو الثامن الهجري ، وهي كلها شديدة الاختلاف بعضها عن بعض . بل إن من المسير غالباً التحقق من ترتيب فصول الكتاب بمضاهاة المخطوطات المختلفة ، وبما لا سبيل إليه البتة أن تساعدنا هذه المخطوطات في إعادة تكوين المبارات العربية الأصلية التي استعملها ابن المقفع . ويؤيد هذا أن الاقتباسات المأخوذة عن « كلیلة ودمنة » والتي نجدتها حتى في الكتب العربية المكتوبة في القرن الثالث تدل على أن النص كان قد لحقه تحريف بالغ في ذلك القرن ؛ ويقرر المؤرخ حمزة الإصفهاني أن مثل ذلك التحريف أصاب النسخ الأولى لكتاب « سير ملوك المعجم » .

ومع ذلك يكاد لا يكون هناك شك في أن ابن المقفع كتب فعلاً ترجمته على رق أو بردى . فلماذا حدث أنه بعد ذلك بقليل وجد ذلك العدد الكبير من النصوص المتباينة ؟ هذه مسألة عويصة ، وليس من اليسور بعد أن نحلها حلاً مرضياً . وربما كان من عادة النساخ أن يخولوا أنفسهم حرية التغير والمراجعة في النصوص على مثال ما كان يفعل تلامذة علماء اللغة عند نشرهم كتب أساتذتهم ، كما أوضحناه في مقالة سابقة . ومهما يكن الأمر فن الجلي أن النصوص الأصلية

التي سطرها ابن المقفع لا بد أن تكون قد اختفت من التداول منذ عهد مبكر ، قبل أن تنتشر انتشاراً كبيراً في عدد من النسخ .

فإذا انتقلنا إلى « كتاب الأدب » انتقلنا إلى أساس أوطد : فليس له إلا نص واحد كامل ، فيه اختلافات طفيفة ، وهذا النص تؤيده الاقتباسات الواردة في كتب أخرى متقدمة التاريخ . ومن ثم كان من الممكن أن نقف على خصائص الأسلوب الإنشائي لابن المقفع ، من نص هذا الكتاب ، بصورة أدق كثيراً مما يتسنى لنا من النصوص التي وصلتنا لكتاب « كلیلة ودمنة » .

ومع أن ابن المقفع كان فارسي المولد ، فإنه يرأس ثبت العشرة الذين يعدون بلغاء الناس — وهو غير ثبت البلغاء — كما ذكره مؤلف كتاب « الفهرست » ، وكان دائماً معدوداً من أساطين الفصاحة العربية . على أن هناك فوارق واضحة بين أسلوبه وأسلوب من قبله من الخطباء . فلفته وتركيب جملة كلاهما أدنى إلى البساطة ، وأسلوبه أكثر مباشرة واستقامة وأقل تلميحاً وإشارة ، والإلتجاء إلى ما في القارىء من القوة الخيالية والمقدرة اللغوية يصل في كتابته إلى ما يقرب من العدم ، كما أن إزدواج الفواصل يكاد لا يكون له وجود . وبدلاً من التصوير اللفظي القوى والألفاظ الطنانة ، يعتمد ابن المقفع في استحداث روعة أسلوبه على استخدام العبارات المصقولة الجليلة (التي ما زالت تشتمل على قدر من معناها المهجور) ، غير أنه يعاني في بعض الأحيان شيئاً من الصعوبة في العثور على العبارة الدقيقة التي تؤدي المعنى الذي يقصده وبذلك يصبح غامضاً نتيجة التساهل في التعبير .

فإنه على الرغم من أن ابن المقفع كان يبني على الأساس الذي وضعه الكتاب ، لم يكن أسلوب الفتر العربي قد تطور بعد تطوراً كاملاً ، وحينما كان يعالج موضوعات جديدة ويعبر عن المعاني المجردة التي لم يكن لها بعد اصطلاحات ثابتة في اللغة المتداولة كان مضطراً إلى ابتكار ألفاظ ومصطلحات من عنده لتؤدي تلك المعاني ، على مثال ما يفعل كثير من كتابنا المعاصرين إذ يحاولون التعبير عن الأفكار الحديثة

باستخدام تراكيب جديدة . ويدل تاريخ جميع الآداب على أن ابتكار أسلوب نثرى متصرف قوى التعبير أصعب كثيراً من ابتكار أسلوب شعري ، وأن الأول يحتاج إلى وقت طويل من التطور والممارسة في الإنشاء .

وقد سبق أن رأينا أنه في ذلك العهد لم يكن من المؤلف تقييد الكتب بالكتابة . ومع أنه يجوز لنا أن نفترض بشيء من الطمأنينة أن ابن المقفع كان في الواقع قد سطر كتبه ، بالمعنى المفهوم عادة من تقييد الكتب بالكتابة ، فإن تاريخ نصوصها المختلفة يدل على أن فكرة الكتب ذات النصوص والمحتويات المقيدة — مما يصح أن نسميه الحقوق الأدبية للمؤلف — لم تكن بعد مألوفاً . ولا يجوز لنا أن نتخددع بما كتبه ابن المقفع نفسه ، في مقدمة « كتاب الأدب » متحدثاً عن الكتب بقوله مثلاً : « وجدنا الناس قبلنا . . . كتبوا الكتب الباقية » ، إذ أن من الواضح أنه يشير هنا إلى كتب الفرس ولعله كان يشير أيضاً إلى كتب الإغريق . والحق أن أغرب التطورات التي كان لها مساس بكتب ابن المقفع نفسه هو أن نصاً شعرياً لكتاب « كلیلة ودمنة » نظم من بحر الرجز كي يتداوله الجماهير . وكان مؤلف هذا النص هو أبان بن عبد الحميد اللاحق (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) ، الذي نظم كذلك كتباً أخرى مترجمة عن الفارسية وليس ثمة دليل أسطع من هذا على إيضاح الدرجة التي كان ينظر بها إلى الأدب في الدوائر العربية باعتباره شعراً أكثر منه نثراً ، وعلى أنه كانت ما تزال هناك مرحلة لا بد للأدب العربي من قطعها قبل أن يرسخ نثره ويستقر .

أ. كפורد

جب

من آثار الأستاذ جب

1. *The Arab Conquests in Central Asia*. London, 1923
فتوح العرب في آسيا الوسطى .
4. *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa*. London, 1929
رحلة ابن بطوطة في آسيا وإفريقية .
3. *Whither Islam ?* London, 1932
ما هو الإسلام .
4. *The Arabs*. Oxford, 1941.
العرب .
5. *Modern Trends in Islam*. 2nd. Cops. 1945
الاتجاهات الحديثة في الإسلام .
وقد نقل هذا الكتاب إلى الفرنسية في سنة ١٩٤٩ باسم :
Les tendances modernes de L'Islam
وظهر في مجموعة :
- "Islam d'hier & d'aujourd'hui."
6. *Mohammedanism, a historical survey* 1949
الديانة المحمدية ، نظرة تاريخية عامة .
7. *Islamic Society and the West*, 1950
المجتمع الإسلامي والغرب .
8. *La structure de la pensée religieuse de L'Islam*. Paris, 1950
كيان التفكير الديني في الإسلام .
9. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Londn, 1953
دائرة المعارف الإسلامية الموجزة (بالاشتراك مع الأستاذ كرامر الهولندي) .
10. *Arabic Literature* London,
الأدب العربي .
11. *Turkestan, down to the Mongol invasion*
تركستان حتى الغزو المغولي .

قبور الصحابة في القسطنطينية

للمستشرق الألماني الأستاذ

الفونس ماريا شنيدر (*)

A. M. Schneider

من جامعة غوتنجن

(*) كتب لنا الأستاذ شنيدر هذه الدراسة بالفرنسية للفتى قبل وفاته (توفي في سورية سنة ١٩٥٢) . ونقلناها إلى العربية ، وقد أعاننا الأستاذ ريتز على ترميم الألفاظ التركية ورسمها بالعربية .

إن حي إيوان سراي Ayvan Saray في القسطنطينية — وهو حي القياصرة القديم — مشهور اليوم بالقصور والكنائس الزنطية القائمة فيه ، ولكنه لم يكن أقل شهرة أيام العثمانيين ، فقد كانوا يحملون فيه قبور الصحابة الذين غزوا أراضي زنطية فقتلوا أثناء غزواتهم المتتالية^(١) . وقد عدت هذه القبور في أيام السلطان محمود الثاني فكانت خمسة عشر قبراً ، نورد هاهنا مسرداً بها :

- ١ — حضرة خالد (قبر مجهول) .
- ٢ — حضرة جابر في مسجد قوجه مصطفى باشا Koca Mustafa pasa .
- ٣ — أبو ذر الغفاري .
- ٤ — شيبه الخدرى ، بالقرب من جامع طوكلو دده Toklu dede .
- ٥ — حمد الأنصارى ، خارج تربة طوكلو .
- ٦ — محمد الأنصارى ، خارج حي إيوان سراي .
- ٧ — كعب ، خارج حي إيوان سراي .
- ٨ — حافر ، بالقرب من أكرى قبو (الباب المعوج) Egri Kapou .
- ٩ — شعبة ، في داخل أكرى قبو .
- ١٠ — أبو سميد الخدرى ، في جامع القهرية Kahriye .
- ١١ — عبد الله الأنصارى ، في طمرك سلمى Salma Tomruk بقرب ميدان جك M dancik .
- ١٢ — أبو الدرداء ، بالقرب من أيوب ، عند جامع قاسم باشا .

(١) انظر: M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople*, in J. As, 208, 67; Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford 1929) 2, 714 ff; Imamzade Esad Efendi, *Feth-i Qastantlniye*. Cple 1285, p. 18

١٣ — ثلاثة قبور مجهولة في جامع كورشونلو غزن Kursunlu makzan في كلطة Galata .

١٤ — حضرة أبي الدرداء ، في أسكدار İsküdar .

١٥ — أبو أيوب^(١) .

وقد عرف مصطفى جنابي المؤرخ المشهور (على ما ذكر إمام زاده أسعد أفندي في كتابه فتح القسطنطينية^(٢)) ثلاثة وستين صحابياً شاركوا في غزو بزنطية ؛ لكنه لم يسم منهم غير اثنين هما : أيوب وأبو شيبه . وقد سمي إمام زاده نفسه ، عدا الأسماء الواردة في الأرقام ٢ — ١٢ من مسردنا رجلاً اسمه صديق بن أسامة بن عامر دفن خارج الباب الموج . على أنه لا يعرف من هذه الشخصيات غير اثنين شاركوا في غزوة عام ٤٨ — ٤٩ هـ أي أيوب وأبو شيبه . ونحن نعلم أن أيوب مات قبل أن يبلغ القسطنطينية ، وأنه دفن ، على الأرجح ، في مكان وفاته . غير أن الرواية التقليدية تذكر أنه طلب أن ينقل رفاته إلى أقصى مكان يبلغه المسلمون ، وهذا المكان كان بزنطية^(٣) . ويقال أيضاً أن الروم أنفسهم كانوا يعظمون قبره . ولكن المصادر البزنطية لا تذكر في هذا الأمر شيئاً .

ولا شك أن بئر قبور الصحابة في بلاد النصرانية تهدف هدفاً سياسياً ؛ فإن القبر يضمن حق المسلمين بامتلاك الأرض^(٤) .

إن كشف قبر أيوب سنة ١٤٥٨ م / ٨٦٣ هـ قضية غامضة جداً . ونحن لا نجد في المصادر شيئاً عنها^(٥) . وكل ما نجده هو أن محمداً الثاني بنى مسجد أيوب وتربته

(١) هذا المسرد مستقى من مخطوطة نصرها سهيل أفر Suheyl Unver اسمها :

Fatih devri noilari, 1, 108, 1948

(٢) انظر فتح : القسطنطينية لإمام زاده ، ص ١٨ .

(٣) انظر : الطبري ٢ : ٨٦ ؛ ابن الأثير ، أسد الغابة ٥ : ١٤٣ ؛ ابن سعد ،

كتاب الطبقات الكبير ٣ ، ٢ : ٤٩ (طبعة Sachau) ٤٩ : 70 ، Canard .

(٤) انظر : Hasluck, Christianity, 714

(٥) انظر : Hasluck, Christianity, 715

Evliya Celebi' Seyahat name, 1, 75

في سنة ١٤٥٨ ، في ضاحية أيوب في غاية القرن الذهبي . ولكن هذا يخالف الرواية الشعبية ، القديمة جداً ، التي نجدتها في Codex Verantianus^(١) والتي تذكر أن أيوباً طلب من الإمبراطور البزنطي السماح له ، قبل أن يعود ، بالدخول بالدخول إلى المدينة بلا سلاح ليصلي في كنيسة القديسة صوفيا ، وأن الإمبراطور ولكن الروم هاجموا أيوباً إبان عودته ؛ فأخذ يطوف في المدينة مقاتلاً حتى بلغ الباب الموج ، وإذ كان هذا الباب مغلقاً ، فقد لجأ إلى باب آخر ، أبعد من الأول كان مفتوحاً^(٢) . فدفنه أصحابه ، على غير علم من الروم ، بين سورى المدينة . وهذه الحلة التي دفن بها معروفة جداً . ولا يمكن أن تكون غير حصين ليون fortin de Leon . ويقول آخرون إن أحد أصحاب أيوب أمر هنا وسجن في برج مجاور ، وأنه قتل بعد ودفن في المكان الذي قتل فيه . فنبتت من قبره سرور ، وانبجس ينبوع عجيب بالقرب منه . وهذه العين معروفة ، وهي عين القديس باسيل St. Basile التي يقدها الروم . ولكن الكوديكس لا يذكر اسم هذا الصحابي صاحب أيوب . فعلى قول ابن الأثير^(٣) كان هذا الرجل أبا شيبه . ولكن آخرين يذكرون أن أبا شيبه دفن في بلاد الروم — أي في آسية الصغرى — واليوم يدلون قبر أبي شيبه في حصين ليون على عين باب محلة القياصرة Q. des Blachernes^(٤) . ويذكر مؤلف حديقة الجوامع (١٠ : ٤٣) أن هذه التربة بناها طوكلو دده ، المدفون نفسه في خارجها . وهنا أيضاً يرقد حمد الله الأنصاري ، ويرقد الطبيب مصطفى أفندي مترجم بن سينا ، وكذلك أمين البخاري المتصوف المعروف .

ومن الصعب معرفة الصحابة ذوي الأرقام ٢ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ في مسردنا .

(١) انظر : Leunclavius, Historiae Musulmanae (Francfort, 1951) p. 42

(٢) المصدر الثاني ص ٤٠

(٣) أسد الغابة ٥ : ٢٢٨ ؛ وقد ذكر أنه مات أمام القسطنطينية .

(٤) انظر : محمد ضيا Mehmed Zia, Istanbul ve Bogzici ص ٢٤٨ من الجزء

الأول ، وفيه صورة

وأبو ذر الغفاري (رقم ٣) مات سنة ٣٢ في ضواحي المدينة ، و ليس مؤكداً مشاركته في غزو القسطنطينية ، وكذلك محمد الأنصاري (رقم ٦) ^(١) ، وأبو سعيد الخدري (رقم ١٠) ^(٢) ، وأبو الدرداء مات بدمشق (رقم ١٢) ^(٣) ، ويذكر ابن سعد أن رجلاً اسمه عبد الله بن حذيفة (رقم ١١) أسر أمام أبواب القسطنطينية فاستنقذه عمر ، ومات أيام الخليفة الثالث عثمان ^(٤) .

ولنمد بمد هذا التحقيق التاريخي إلى ذكر القبور المعروفة اليوم بهذه الأسماء ، وبيان مواقعها .

إن جابرًا مدفون إلى جانب جامع قوجه مصطفى باشا وأبو رذ الغفاري مدفون في حديقة مسجد چشمه جنارلى çeşme çinarlı وقد كشف قبره ، المجهول سابقاً ، الوزير الكبير على باشا ^(٥) وأبو شيبه الخدري وحيد الأنصاري مدفونان في حصين ليون ^(٦) وتربة محمد الأنصاري تقوم على سور هرقل Heraclius ^(٧) وتربة حافر التهمة أمام البساب الموج Egri Kapou ، على اليمين : وتدل الكتابة المزبورة على القبر أن الذي كشفه هو بشير آغا ، وأن السلطان محمود الأول هو الذي بنى التربة .

وتقع تربة كعب على بعد أربعين متراً تقريباً في غرب حصين ليون . وتقوم تربة عبد الله الخدري في حارة قاليكريا Caligaria ، ونجد عليها الكتابة التالية :

(١) ابن الأثير ٤ : ٣١٢

(٢) المصدر السابق ٥ : ٢١١

(٣) ابن سعد ، الطبقات ٧ ، ٢ ، ١١٧

(٤) المصدر السابق ٤ ، ١ ، ١٣٩

(٥) انظر : Mehamed Zia, Istanbul, 1,310

(٦) انظر محمد ضياء ١ : ٢٥١

(٧) حديقة ١ : ٧٨٧

أصحاب كزيندن عبد الله الخدري رضي الله عنه

تاريخ هجرة ٤٦

ونجد تربة أبي شعبة (شعبة باباً) بالقرب من قصر تكفور Tekfur Saray ، وهي مفتوحة لا سقف لها . وفيها هذه الكتابة :

هذا المرقد الشريف

من أصحاب الكرام شعبة

رضي الله تعالى عنه

ونفعنا بشفاعته

محرم سنة ٤٦

أما تربة خالد ، وهي بلا سقف أيضاً ، فتقع وراء مسجد الحسن والحسين . وعلى الشاهد اسم خالد وسنة ٤٦ . ولكن مؤلف الحديقة (١ : ٩٦) ذكر اسم صاحب القبر « حسن » بدلا من « خالد » وحسين كان صاحبه . وكلاهما ذبحهما الروم . ويقوم قبر الحسن مقابل الجامع في مقبرة . وفوق المدخل يرى في إطار ، لقب السلطان محمود الثاني : عدلى . وقد ساعد هذا الخليفة ، بصورة خاصة ، على إحياء ذكرى الصحابة (وذكروا الجنود الأتراك الذين استشهدوا في فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣) ولعل عنايته هذه كانت ترى ، كما يحيل إلى ، إلى تعمية آثار إقناء الانكشارية ^(١)

غوتنجي

١ . ص شفيهر

(١) انظر : ünver, Notlar

من آثار الأستاذ شفيدر

كان الأستاذ شفيدر مختصاً بالآثار البزنطية ، والبزنطية — الإسلامية ،
والقالة التي تهمننا من أبحاثه هي التي تكلم فيها على آثار القسطنطينية البزنطية
والإسلامية الموجودة في حي القصور . وهي :

Alfons Maria Schneider, *Die Blachernen* dans (Oriens. vol 4,
No 1, 1951, pp. 82—120)

ذكرى ابن سينا

للمستشرق الإيطالي الأستاذ غابرييلي (*)

Gabrieli

(*) أهد الأستاذ غابرييلي هذه الدراسة بالعربية لتلقى في مهرجان ابن سينا في العراق .
عالت دون ذلك الفاروق ، نخص بها المتقى .

إنه لشرف كبير ومسئولية أكبر أن أخطبكم في هذه البلاد العربية لإحياء ذكرى نابغة من نوابغ الإسلام إن لم يكن عربي الأصل فهو بلا شك من أكبر الممثلين للحضارة العربية . فألف بالعربية معظم مؤلفاته فافتخر به جميع الناطقين بالضاد . وكيف لا أشعر بمسئولية عظيمة إذا تجاسرت أن أتكلم بالعربية بين ظهرانيكم وأنا أجنبي في هذا الحفل الأدبي .

إن عذري الوحيد في قبول دعوة الاشتراك بهذا الاحتفال هو أن الفيلسوف الكبير الذي نحتفل اليوم بذكر ولادته ليس غزيراً للعرب والمسلمين فقط بل هو غزير لجنس البشر كله كما نرى في الاحتفالات التي قام أو سيقوم بها — إكراماً لابن سينا في هذه المناسبة الألفية — مختلف الأمم والشعوب من العرب والفرس والترك والأفغان والأفريج ، حتى إن فيلسوفكم هذا أصبح يتباهى به الشرق والغرب على حد سواء . فإن مواطني من الغربيين في القرون الوسطى قد عرفوا ابن سينا وعدوه أستاذاً وإماماً ، وجعله أكبر شعرائنا دانتي آليغياري Dante في عداد الأئمة العظام والحكام الأوائل كبراط وجالينوس في رؤية المهزلة الإلهية . وطبع بعض مؤلفاته كما سأذكر عن قريب لأول مرة في إيطاليا ، فليس إذن من العبث ومن الأمر الغريب أن يقوم الآن بينكم بذكر ابن سينا رجل غربي طلياني كأنه حامل إليكم تبجيل الغرب لحكمة الشرق المريقة فتفضلوا بقبول هذا التبجيل وتسامحوا بلطفكم مع شخص حامله الضمير الذي تجاسر بمخاطبتكم في لغة العرب الفصيحة ، فأضربوا صفحاً عن عجمة تلفظ لا يمكنني إخفاؤها وعن ركاكة أسلوب ثم عن مذسئ ومسقط رأسي الغريب . ليكون حسن نيتي عندكم مقبولا إذ « الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى » .

أما بعد فأحوال ابن سينا معروفة مشهورة لما قد رواه الحكيم نفسه من نبذة أخبار شبابه فتممه تلميذه الجوزجاني وضمنه ابن أبي أصيبعة كتابه الثمين المسمى

«بعمون الأنبياء في طبقات الأطباء» ، ويستخرج من تلك الرواية أن الحكيم قضى عمره في أنحاء فارس وما وراء النهر التي خرجت فعلاً عن ربة الخلافة العباسية مرات ، وتوالت فيها دول مستقلة من الفرس والترك كبنى سامان ببخارى وبنى بويه بهمدان وري واصفهان . فتردد أبو علي ابن سينا إلى بلاطات أولئك الأمراء والسلاطين طبيباً ووزيراً فستشاراً وشيخاً وإماماً في محافل الأدباء والعلماء التي كانت تنعقد عند أولى الأمور والأعيان بتلك البقاع ، ولا حاجة هنا إلى الإطالة بتفاصيل عن تلك الشخصية القوية القوي كلها كما قال صاحب ترجمته فلنكتف بالإشارة إلى أن الشيخ الرئيس شفع حب العلم والبحث بحب اللذات والشهوات من الأكل والشرب والجماع فأثر ذلك في مزاجه وعجل وفاته وهو لم يبلغ بعد الستين سنة من عمره . ولكن يا للعمل المجيب من أعمال الفكر الذي أداه وخلفه هذا المرء المستهتر في عمره غير الطويل ! أما ما يهمننا قبل كل شيء في تلك الأخبار عن نشأة ابن سينا ودروسه الأولى فهو وصف تبحره العقلية ، ومختلف الرجال والمذاهب التي اتصل بها في شبابه . فبدأ دروسه بعلم القرآن والنحو والحساب ثم استمع في بيت والده إلى المذكرات الفلسفية والدينية التي جرت بين أبيه وأخيه وبعض دعاة الإسماعيلية . ولا يخفى أن مذهب الإسماعيلية كان وقتئذ في أوج السمو وغاية الانتشار بما أيده سلطة الفاطميين بمصر وقامت به دعاية دعائهم حتى كاد أن ينفذ في جميع مظاهر الحياة العقلية والاجتماعية في القرن الرابع للهجرة ، فأنس المستشرقون شيئاً من آراء الإسماعيلية حتى في شعر المتنبي وأبي العلاء المعري ، ولا عجب إن آنس بعضهم آثار الإسماعيلية في تأليف ابن سينا نفسه ، لا سيما أبياته الفارسية التي سندهود إليها عن قريب ، وعلى كل حال لم تشرب نفسه بهذه الصبغة إلا سطحياً كما أثبتته هو نفسه لنا في ذكريات شبابه : إذ ذكر أنه كان يستمع إلى تلك الأقوال ويفهمها ولكن « لا تقبلها نفسي » فلا شك أنه لزم طول عمره من الجهة السياسية دولا سنية المذهب كالسلمانيين أو شيعية شيعية حسنة متوسطه كبنى بويه لا صلة بينهم

وبين الفلاة من الإسماعيلية . وأما من الجهة العقلية وإن مزج ابن سينا أقوال المشائين بشيء من آراء بلوطيوس ، دأب الفلسفة الإسلامية بأسرها في ذلك القرن ، فلا يؤهلنا هذا أن نرى فيه ممثلاً لمذهب الأفلاطونية الجديدة (πéορι) المتغلب في آراء الإسماعيلية . نعم انحرف الشيخ الرئيس عن طريق أهل السنة ببعض الانحراف ولكن هذا الانحراف كان من حيث لزومه الفلسفة اليونانية العليا — فلسفة المعلم الأول — لا من حيث اتباعه فضاخ الباطنية وترهاتهم .

تضلع ابن سينا وهو ابن ست عشرة سنة في علم المنطق والطبيعة والرياضة ، ثم طلب كتاب ما بعد الطبيعة للمعلم الأول فأعاد قراءته أربعين مرة وحفظه عن ظهر القلب ، ولم يبلغ إلى تمام فهمه إلا بمساعدة رسالة خصها أبو نصر الفارابي لشرح ذلك الكتاب . قال ابن سينا : « فافتتح به على أغراض ذلك الكتاب وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى » ولم يقتصر بدرس الفلسفة بل أكمله باستقصاء الطب نظراً وعملاً ، إذ كان من مميزات الأوائل أن يصلوا بين الفلسفة وعلوم التجربة والطبيعة صلة متينة لم تنقض إلا في عصرنا الحديث . فصار ذلك الحكيم الشاب طبيباً خاصاً لأمير بخارى نوح بن منصور وروى عطشه العقلي في مكتبة ذلك الأمير واستفاد بذخائر كتبها ، قال : « وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم » فهكذا لم يكن فيما بعد عمله العلمي العظيم إلا نتيجة واستفادة لما حصل من المعارف في عتقوان شبابه بمجهود عجيب وكبد متمب تحار أمامه المقول .

عاش ابن سينا على هذا الوجه عيشة الفكر والمدر ، ولما دعاه به إلى دار البقاء دفن جسده الفاني في همدان التي يحفظ فيها حتى الآن قبره وتشيد له الفرس تربة تذكارية فاخرة . أما روحه الجليل فأخذ يحلق في جوه الحقيق جو الصيت والخلود في الباب الرجال .

كان ابن سينا كما يظهر من نفس هذه الترجمة الملخصة عقلاً كلياً عالمياً شمل اهتمامه العلمى مختلف الموضوعات من أنواع الفلسفة كالنطق وعلم النفس وما وراء الطبيعة إلى العلوم الطبيعية فإرياضية والفلكية . فافتدى الحكيم الشرقى في سعة بصيرته بأسوته ارسطو اليونانى الذى صارت كتبه معلومة عند العرب بواسطة المترجمين وبانتقال الآثار العلمية من عصر القدماء إلى الحضارة الإسلامية . فنكاد أن نتوهم في الأسوة اليونانية المظيمة جميع سمات العلامة العربى إلا سمة وحيدة وهى سمة التصوف . ومن البديهي أن وصف عقل بالكلية والعالمية لا يوجب وصفه بقوة الابتداع والابتكار ، فلا ابتداع أو ابتكار مثلاً في تأليف كثيرين من مؤلفي القرون الوسطى غربيين كانوا أم شرقيين وضموا في كتبهم مجموع العلوم والمعارف المتداولة في وقتهم ، وليس من الغريب أن نجد قلة ابتداع وابتكار حتى في أجزاء من تأليف ابن سينا ، ولكن الابتداع والابتكار موجود بلا شك في موضوعين على الأقل من إنتاجه الخصيب وهما الطب والفلسفة في ما ذكرنا من اتصالهما واندماجهما بذلك العصر . أما نحن فنضطر مع الأسف أن نفرق بينهما لتغير الأساليب العلمية الحديثة ولعدم صلاحيتنا الشخصية أن نتناول كلا الموضوعين معاً ، ولكن لا شك أن الشيخ الرئيس نفسه وتلاميذه حتى أمس لم يرضوا بهذا التفريق ولعلمهم أقرب منا إلى الصواب .

فالإلزام ولو سطحيّاً بالقانون في الطب لابن سينا ، وهو من أهم التأليف في هذا الفن بالقرون الوسطى ، مما يسر ويرضى كل باحث إيطالى لما كان لإيطاليا من نصيب وافر في انتشار معرفة ذلك الكتاب عند الغربيين . فبعد مئة سنة تقريباً من وفاة ابن سينا أخذ قانونه يعرف ويدرس عند علماء الغرب ، وكان قد دخل أوروبا عن طريق غربها الأقصى أى جزيرة الأندلس بواسطة العلامة الطليانى جراردو دى كرمون ، كان هذا الرجل الفاضل قد غادر وطنه بلمبرديا ، في منتصف القرن الثانى عشر الميلاد ، وانتقل إلى طليطلة رغبة في الاقتباس من ذخائر العلم العربى

المحفوزة بتلك الماصحة الأندلسية ، فترجم هناك من العربية إلى اللاتينية كتباً مفيدة كثيرة منها كتاب المجسطى ، وتأليف أخرى للفرغانى ، والخوارزمى ، وابن الهيثم ، وجابر بن الأفلح ، والتبريزى ، وابن سينا الذى نحن في صددده . فيمكننا أن نذكر لشهرة هذه الترجمة اللاتينية للقانون أنها نشرت في أوروبا لا أقل من خمس عشرة مرة من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر . ففي القرن السادس عشر نقحها وصححها تصحيحاً نهائياً عالم آخر طليانى هو الطبيب اندريا الباغو فصار تصحيحه أصلاً لما يمد من النشرات . أما المتن العربى نفسه للقانون فطبع أيضاً لأول مرة بإيطاليا في أواخر القرن السادس عشر طبعة فاخرة أنيقة عند المطبعة الشرقية المعروفة بـ Medicea لاسم مؤسسها الكاردينال dei Medicea . فلم تكن هذه الطبعة الرومية المديسية زيناً لمكتاب إيطاليا وأوروبا بحسب بل جاوزت أوروبا وانتشرت حتى في بلاد الشرق ، فوجد صديق لى وهو الرحالة والعلامة الطليانى الطبيب سارنللى نسخة من طبعة القانون الرومية في قلب بلاد العرب في صنعاء اليمن وكانت نسخة بالية ممزقة لم تكن تحفظ في متحف أو مكتبة بل تستعمل ويستفاد بها لملاج المرضى حتى في أيامنا هذه ، إذ لم يزل ابن سينا أسوة ونموذجاً في الطب حيثما لم تثبت بعد مناهج الطب الحديث . وإنى لوائق إنكم غير منتظرين الآن من مستشرق ضعيف إن يحكم حكماً فنياً بهذا الكتاب المشهور الجامع بين تقاليد الطب القديمة اليونانية والسريانية وتجارب شخصية للمؤلف حصلها حكيمنا طول سنين من عيادته الموقفة ، فنقول فقط إنه يستدل ببعض الأخبار عن المرض الأخير الذى مات به ابن سينا إنه كان يفضل الوسائل القوية المتينة على الوسائل اللينة في معالجة الأمراض فطبّقها لنفسه فمجل بذلك وفاته وهجاء بعض أهل زمانه بالأبيات :

رأيت ابن سينا يمادى الرجال وبالحبس مات أخس ممات
فلم يشف ما ناله بالشفاء ولم ينج من موته بالشفاء
وقوله بالحبس يريد انحباس البطن من القولنج .

ولكن ما عدت هذه الآيات دائرة الهجاء المتداد على طائفة الأطباء بالإجمال ولا نستطيع أن نستفيد بها للحكم على براعة ابن سينا الفنية ، فلنذكر هنا فقط أنه نظم علمه الطبي دأب كثير من العلماء بالقرون الوسطى في أرجوزة تعليمية ترجمت أيضاً باللاتينية وصارت تذكرة لأجيال من الأطباء بالشرق والغرب ، وننقل الآن إلى فلسفة ابن سينا وهو موضوع أنسب بنا وبصلاحيتها فنقول إنه بقطع النظر عن الأقسام الطبية والرياضية والموسيقية في شفاؤه ونجاته وحكمته الشرقية تقتصر هنا على المنطق وعلم المعرفة وما وراء الطبيعة والإلهيات أى على الفلسفة بالمعنى الخاص الحديث ، وتسامل عن موضع ابن سينا فيها ، فالجواب لهذا السؤال هو أن ابن سينا اجتهد غاية الاجتهاد أن يدرس في الحضارة الإسلامية فلسفة أرسطو وإن لم يعرفها في صورتها الصحيحة لكن في صورة مزاجتها الآراء النيوفلاطونية ، واجتهد أن يوافق بين هذه الفلسفة اليونانية وبين عقائد السنة الإسلامية من جهة وزعات التصوف من جهة أخرى . أما المعرفة الدقيقة الصحيحة لآراء المشائين الأولى فلم تنجح للمفكرين الإسلاميين بالقرون الوسطى الذين انضموا إلى النزعة النيوفلاطونية الموقفة بين أرسطو وأفلاطون واحتجوا لهذا الفرض بكتب منتحلة كالكتاب المسمى بأثولوجيا أرسطوطاليس وهو بالحقيقة منتخبات من مواضع شتى لفلوطينوس ، بل حتى الفلاسفة كابن رشد وغيره الذين قصدوا شرح مذهب أرسطو شرحاً صحيحاً مدققاً وطعنوا على ابن سينا لمعجزه بزعمهم عن هذا الشرح لم يوفقوا في مقصدهم ذلك وعرفوا آراء المعلم الأول بواسطة مفسريه النبلاطونيين كشميسطيوس والاسكندر الإفردوسى ، أما ابن سينا نفسه فلم يلهى لم يقصد اتباع أرسطو اتباعاً مطلقاً ، وهو إن قبل كثيراً من الآراء المشائية أو شبه المشائية التى تلقاها ممن قبله كالكندى والفارابى ، فإنه مال من جهة أخرى في بعض آرائه إلى العقائد الكلامية التى دونها الأشعرى وأجمع عليها معظم أهل السنة في القرن الرابع للهجرة . فرأى المستشرق الكبير نالينو أن في بعض

صفات الله عند ابن سينا تأثراً ما من كلام الأشعرى ، وعلى كل حال لم يرض بهذه الموافقة الجزئية لا المشاؤون المتمصبون كابن رشد ، ولا العلماء الراسخو القدم في السنة كالغزالي ، فعملوا معاً ، من جهات متضادة ، على شيخنا الرئيس . والحق هو أنه لا يمكننا أن نعد من أصحاب أهل السنة (بالمعنى النظرى الفلسفى الدقيق) ولا من المشائين (المتطرفين) لأنه حاول أن يتجاوز المشائية المحضة نارة بما ذكرنا من الميل إلى آراء الأشعرية ونارة بالالتجاء إلى رموز المتصوفين .

نعم لم يجترئ ابن سينا أبداً كما لم يجترئ زميله ابن رشد على شن حملة مباشرة على الدين الإسلامى ، وقضى عمره وتوفى مؤمناً صالحاً تقياً ، مع أنه لاشك أن بعض آرائه الفلسفية مشائية كانت أو غير مشائية لا توافق ما فى الوحي من العقائد عن خلق الكون وخالقه . ويكفي أن نذكر هنا قول المشائين بقدم العالم والجحود لبعث الأبدان وتفسير ابن سينا لنعيم الآخرة تفسيراً روحياً عقلياً يخالف كل المخالفة ما فى القرآن الشريف من الوعد والوعيد . لكن هذه المخالفات كما نراه الآن واضحاً لم يصريح ولم يجاهر بها هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون اللهم إلا أبا بكر بن زكريا الرازى ، وهو المفكر الوحيد فى ذلك العصر الذى تجاسر بنقد الوحي بل بنقد جميع الأديان بصراحة وعنف لا نظير له فى تاريخ الإسلام . أما سائر الفلاسفة كابن سينا وابن رشد وغيرهم فاجتهدوا كلهم لكتبان هذه المخالفات أو لحملها ليس لأسباب الحذر والاحتياط فقط لكن لاحتياجات من العقل والروح لا يرتاب بإخلاصها . ومن هنا قولهم بالحقيقتين الذى أشار به ابن سينا نفسه فى رسالة له وهو أن الوحي للعوام والفلسفة للخواص وكلاهما حق واجب صحيح . ومن هنا خص ابن رشد رسالة فصل المقال لإثبات الاتفاق بين الفلسفة والدين ... ولعل ابتساماً من التهمك والارتياح أهون وأسهل علينا من أن نخوض مدركين غوامض تلك الأرواح النبيلة التى شعرت بأن المخالفة بين العقل والنقل مشكلة روحية عويصة فاستماتوا

حلها بدقائق عقولهم القوية ، أما نحن فلننعمن في أنفسنا النظر نظراً مخلصاً بصيراً ،
ولفتساءل هل انفرد بمذاهب هذه المشكلات رجال القرون الوسطى فقط ؟
وهنا طريق آخر انفتح أمام هؤلاء المفكرين لانفلاتهم من مخاطر التناقض
بين الفلسفة والسنة وهو طريق التصوف الذي سلكه كثير منهم ، وفي عدادهم شيخنا
الرئيس في غير واحد من كتبه وفي هذا المجال أيضاً كان الإسلاميون يتصلون
اتصالاً ما بمناهج القدماء الأوائل أى بالفلسفة النيوپلاطونية التي مزجت أقوال
أفلاطون الصحيحة بأقوال أرسطو وردت إلى الشرق بعض عناصر من الفكر
استعارتها منه وسبقتها صبغة يونانية سطحية ، وكيف لا وقد ظهر من أحدث
الأبحاث والنشرات للمستشرقين نذكر هنا مؤلفات السهروردي المنشورة قريباً
بمناية كرين) أنه كان في تلك القرون تيار خاص من الفكر يقصد مقابلة
الفلسفة اليونانية المحضة بفلسفة أخرى قومية فارسية وهى الفلسفة الشرقية أو
فلسفة الإشراق (فلا صلة بين الكلمتين من جهة الصيغة اللغوية لكن فيه صلة
معنوية أقرب بها أجيال المتأخرين) ولعله ينسب إلى هذا التيار الذى تطور فيما بعد
تطوراً شديداً كتاب لابن سينا اسمه الحكمة الشرقية لم يصل إلينا منه إلا قسم
المنطق ، واشتدته المناقشات بين العلماء عن الملائق بينه وبين فلسفة الإشراق . فإن
المؤلف يمر في مقدمة هذا الكتاب عما يقصده من ترك لزوم المشائين لزوماً مطلقاً
لإثبات آراء شرقية خاصة له ، فرأى نالينو مستدلاً بما وصل إلينا من الكتاب أنه
لم ينبجح ابن سينا في هذا المقصد من الاستقلال الفكرى فبقى عنده وهماً لا حقيقة
له . ورأى بالمعكس غيره من الباحثين كالآنسة جواشون المتخصصة بفلسفة ابن سينا
أن حكيمنا سلك أحياناً بالواقع طريقاً جديداً متطرقاً إلى الآراء الصوفية لا سيما في
كتاب الإشارات والتنبيهات ، ومهما يكن من ذلك فن اليقين أن لكثير
من رسائل ابن سينا المنشورة بمناية mehren ملامح صوفية جليلة ، ولكن هذا
التصوف بارد عقل لا يمكننا أن نقابله بالشعور العميق الذى نراه عند الغزالي أو
بالشطحات الغامضة المعنى التى نجدتها عند ابن عربي . أما تصوف ابن سينا فهو

تصوف الفارابى نفسه على المنوال العقلى النيوپلاطونى بمقاماته ومنازله ودرجاته المتنوعة
التي ترفع عليها أئمة التصوف الصحيح في طلب الغاية المقصودة من الوصل والاتحاد
بالله ، فلا نستطيع إذن أن نضم حكيمنا إلى تلك الفئة إلا لجرد الموضوع الذى تناوله
في بعض مؤلفاته ، ومع هذا كان ابن سينا مبتكراً لبعض الرموز والأحاديث الرمزية
المتداولة فيما بعده عند المتصوفين : كالحديث الرمزي من سلامان وابسال الذى يرمز
إلى الملائق بين العقل والقوى النفسانية فى الإنسان . وقد شرحه نصير الدين
الطوسى ، ونظمه جابى فى شعره الفارسي الرائع . وكان ابن سينا أيضاً مبتكراً
لشخص حتى بن يقظان أو على الأقل لاسمه . وهو عنده شيخ يمثل العقل الفاعل
ويهدى بطريق التصوف إلى الاتصال بالحق تعالى ، ولكن هذا الرمز البارد الذى
لا لون ولا حياة له صار فيما بعد بمقربة ابن طفيل حديثاً جذاباً ورواية قضصية
معبجة . فكان على هذا الوجه لابن سينا سابقة ما فى تلك الرسالة الطفيلية المشهورة
التي أعجب بها عصر الأشراق فى أوروبا ونمدها نحن من أجل المبتكرات فى تاريخ
الآداب العربية . ولكن والحق يقال لم نزل تلك السابقة لابن سينا نخبته لضعفها
الفنى فى زوايا التحول نسبة إلى ما أبدع فى حديثه الفيلسوف الأندلسى أحسن
الإبداع . وما ينسب إلى ابن سينا من الأبيات ما عدا الأرجوزة فى الطب والقصيدة
المشهورة فى النفس التى أولها :

هبطت إليك من المكان الأرفع ورقاء ذات تعسز وتعتع

ووصل إلينا بعض أشعار باللغة الفارسية من الرباعيات والغزل كان لها جانب
لا بأس به من الأهمية الفنية والدينية لو أمكننا دفع كل ريب فى صحة نسبتها إلى
الشيخ الرئيس ، فإنها تذكرنا من حيث الموضوع والأسلوب شعر شاعر فيلسوف
آخر من المعجم هو عمر الخيام ، إذ أشاد بها ابن سينا مثل الخيام بذكر الخمر (وإن كان
هذا المدح قابلاً للتأويل على معانى الصوفية) أو شاهد بدعشة وارتياح لفر الكون
والخلق . فلنورد مثلاً بعض هذه الأبيات العربية حرفاً بحرف :

« إن من غذاء الروح الرحيق الذى يفوق لونه لون الورد

« له صورة العقيق وصبغة الياقوت وصفة اللؤلؤ

« هو من الطعم ومفيد معاً كنصيحة الوالد لولده

« باطل للبطلين حق للحقين الخ

وينهى الغزل بالبیت :

« إن تشرب مثل ابن سينا الخمر حكيماً

« يصير بالحقبة وجودك كله حقاً مطلقاً

ومن الرباعيات :

« ياليت شعرى من أنا

« لماذا صرت متحيراً فى هذا العالم ؟

« إن أنا مقبل عشت مستريحاً مسزوراً

« إن أنا مدبر بكيت بألف من العيون

وتماقب عند شاعرنا ، كما عند الخيام ، الإخلاص لله والأمل فيه ، والخيرة

والياس . فن الإخلاص والعمل مثلاً :

« إننا تولينا لطف الله تعالى

« وتبرينا من كل خير وشر جاء من قبلنا

« فأينما كانت عنايتك يارب

« صار ما عملناه من الخير مفعولاً وما ارتكبناه من الشر غير مفعول

ومن الخيرة والياس :

« من قمر الأرض السوداء إلى أوج زحل

« حللت جميع مشكلات العالم

« وانطلقت من قيد كل حيلة أو مكر

« فكل عقدة حلت إلا عقدة الأجل^(١)

(١) ترجم هذه الأبيات الدكتور عبد الوهاب عزام فى مجلة الرسالة عام ١٩٣٥ ص ١١٤ ،

فانظرها . (المنجد)

وهذا أصله الفارسي الرائع الذى لا بد لنا من إirاده حرفاً بحرف :

إز قمر كل سياه تا أوج زحل

كردم همد مشكلات عالم راحل

يرون جسم زقيد هر مكر و حيل

هر بند كشوده شد مكر بند أجل

فيمكننا أن نرى فى مثل هذه الأبيات عواطف وأفكاراً مختلفة متخالفة . فرأى مثلاً فى بعضها بعض النقاد المدققين ديانة خفية لمذاهب الاسماعيلية ، ويمكننا أيضاً أن نتوهم فيها تجارب الطبيب الخاصة إذ أشار الشاعر إلى فعل الخمر المشتبه خيراً للأخيار وشرّاً للأشرار ، أو أن نستخرج من الرباعى الآخر المذكور الخيبة القصوى للحكيم الذى حاول عبثاً أن يرفع ستر الإلهة إيزيس ويستقصى كنهه العالم فأعجزه سر الأجل المعجز . أما التناقض الغريب بين التوكل على رحمة الله والارتياح والياس فهو أمر معلوم مألوف لسكل من عرف اتفاق كلتا الماطفتين فى هذا الجنس من الشعر الفارسي ، فمسر علينا فيه أن نميز ملامح شخصية خاصة حتى لنفس الخيام ، ويزداد علينا عسراً أن نميز صحة ما ينسب منه لابن سينا وهو حكيم قل نصيبه من القرية الشعرية المحضة فيما ألفه بالعربية ، بينما نراه يمارض هنا بالفارسية أكبر شعراء وطنه ، ويزيدوا على هذا أن بعض هذه الرباعيات المنسوبة إليه فى كتب الأدب منسوبة أيضاً لمن سواه من الشعراء (وهى الرباعيات العائرة التى تصعب مطلب النسبة وتميز الشخصية لسكل واحد من هؤلاء الشعراء الخياميين) فالرباعى المنوء عنه آنفاً عن الحكيم الذى حل كل عقدة إلا عقدة الأجل نسب سوى ابن سينا . للخيام نفسه فإنه يناسبه الخيام بالحقبة مناسبة لا تقل عن مناسبة لابن سينا وترجه فيزجرلد Fitzgerald كأنه رباعية من رباعيات الخيام بهذه الأبيات الانجليزية :

Up from Earth's centre to the Seventh Gate

I rose and on the throne of Saturn gate

and many a knot unravelled by the Road

but not the master-knot of human Fate

ولعله ليس له ولا للخيام بل لشاعر مجهول نحل فيلسوفنا هذا الاعتراف اليائس لعجز الإنسان أمام السر الهائل المحيط بنا في الحياة الدنيا .

ويمكننا إذن أن نثق بصحة ما نسب إلى ابن سينا من الشعر الفارسي مع أنه كان بلا شك يحسن النظم في كلتا اللغتين الفارسية المألوفة عنده من ولادته والعربية التي صارت لغة تحصيله وتدريسه . ولكن شخصية ابن سينا الصحيحة ليست هي شخصية شاعر سبق في شعره التشاؤم مواطنه العظيم عمر الخيام ، ولا شخصية ساحر راق يخلق المدينة من الجرذان كما صورته رواية شعبية تركية ، بل شخصية رجل فلسفة وعلم ، بحث معجزة العلم والفلسفة اليونانية غاية البحث واعتمد عليها في بناء فكره محيطاً به جميع الكون من عالم الشهادة إلى عالم خيب وفي هذا الفكر المحيط قيمته المظلمى ومجده المؤبد .

كل الشرق العربي وغير العربي احتفل هذه السنة بذكر ابن سينا في مهرجانه الأثني ، واجتهد أمامكم هذا العبد الفقير أن يذكر ما كان له من الشهرة والنفوذ حتى في أقاصى الغرب . فلنكرم في الشيخ عند انقضاء هذه الحفلة الميمونة وبحضور صفوة عربية نبيلة ، لنكرم في ابن سينا شيخ المشرقين إمام الشرق والغرب ، فنعم طلب العلم « ولو في الصين » حسب الحديث النبوي الشريف ونعلم لإكرامه « ولو في الصين » دون أى فرق باللسان والجنس والديانة أينما يشعر بقيمة المعرفة والثقافة بقيمة ذلك الرباط المتين الذي يربط بين آدم ويؤاخي بينهم في طلب الحق وهي من أنفذ الوسائل لتقريبهم إلى خالقهم تعالى .

غابرييلي

روما — ١٩٥٣

أهم آثار الأستاذ غابرييلي

- ١ — دراسة عن المتنبي . ١٩٢٦ — ٢٨
Studi su al-Mutanabbi, 1926-28
- ٢ — ابن المقفع .
L'Opera di Ibn ol Muqaffa, 1932
- ٣ — الوليد بن يزيد — ١٩٣٤
al-Walid ibn Yazīd, 1934
- ٤ — خلافة هشام بن عبد الملك ، ١٩٣٥
Il Califato di Hisām, 1935
- ٥ — جميل الغدري ، ١٩٣٨
Giamil al Udri
- ٦ — شعر الخوارج ١٩٤٣ .
La poesia Kharigita 1943
- ٧ — في التاريخ والحضارة الإسلامية .
Storia e civiltà musulmana, 1948
- ٨ — تاريخ الأدب العربي ١٩٥٢ .
Storia dell letteratura araba milan, 1952
- ٩ — مختصر النواميس للفارابي .
al Farabi, Muhtasar Nawāmis 1952.

وقد بلغت مقالاته وأبحاثه في الآداب العربية أزيد في الثمانين .

كتاب التنبيه على حدوث التصحيف (*)

لمحمزة الأصفراني

المستشرق بول كراوس Kraus

(*) نشر الأستاذ كراوس هذه الدراسة في مجلة الثقافة المصرية (السنة ٥ ، العدد ٢٢٣ ، أبريل ١٩٤٣) . وقد انتقينا هذه الدراسة لما فيها من أراء جديدة بالاعتبار لإصلاح الخط العربي (المجلد)

لمعمرى ليس « أحمد فارس الشدياق » أول من نبه على الإلتباس الذى وقع لقارىء العربية من جهة تشابه حروفها وتقارب شكلها^(١). فقد كثرت شكوى القدماء من هذا الخلل ، حتى أصبح التصحيف عندهم علماً يؤلف فيه ، وموضوعاً طريفاً يبعث على تنمية الفطنة وتركيز الخاطر فى حل مشكلاته ومعشياته البلاغية . ألم تقف على كتاب التصحيف لأبى أحمد الحسن بن عبد الله العسكري وعلى غيره لأبى الحسن بن عمر الدارقطنى ، وكذلك بين المتأخرين على كتاب التطريف فى التصحيف لجلال الدين السيوطى ؛ هؤلاء عالجوا الموضوع من جميع النواحي ، موردين ما وقع من التصحيف فى القرآن والحديث ، وفى دواوين الشعر وكتب الأدب ، مسفّهين هفوات النحويين والأدباء فى هذا المجال ، حتى أنهم لم يستثنوا الجاحظ — مع رفعة قدره عندهم — من الوقوع فى خطئه .

ومن القصص الطريفة فى التصحيف — مع عدم ورودها فى الكتب المذكورة — ما حكاه ابن النديم فى الفهرست^(٢) راوياً عن أبى الحسن بن الراوندى ، وهى حقاً جديرة بهذا الزندىق الأكبر . قال ابن الراوندى : مررت بشيخ جالس وبيده مصحف وهو يقرأ : « والله ميزاب السموات والأرض » . فقلت : وما يعنى ميزاب السموات والأرض ؟ قال : هذا المطر الذى ترى^(٣) . فقلت : ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ ، ما ههنا ؟ إنما هو « ميراث السموات والأرض » . فقال اللهم غفرأ ، أنا منذ أربعين سنة أقرأها وهى فى مصحف هكذا .

(١) راجع مقدمة الجاسوس على القاموس .

(٢) فى القطعة من الفهرست التى نشرها العلامة Houtsma فى سنة ١٩١٤ وألحقها ناشر الطبعة المصرية للفهرست فى آخر نشرته .

(٣) نظن أن هذا الشيخ لم يكن جاهلاً فقط بل كان من غلاة الشيعة أيضاً ، هؤلاء الظرفاء الذين رأوا أن علواً يتجلى فى السحاب ويبعث منه المطر الذى . والمعروف أن ابن الراوندى قد رد عليهم وسفه آراءهم .

على أنه ليس الأدباء فقط هم الذين اهتموا وحدهم بالتصحيح فتلاعبوا به ، بل يرى رجالاً عظاماً في عصور الإسلام الزاهرة عالجوا مشكلته وحاولوا حلها ، فهناك « أبا ريمحان البيروني » يشكو في كتابه « الصيدنة » خطر التصحيف في أسماء النبات والمعادن في العربية وفي سائر اللغات المحررة بحروف عربية ، إذ يقول^(١) : « ولكن للكتابة العربية آفة عظيمة ، هي تشابه صور الحروف المزوجة فيها واضطرابها في التمايز إلى نقط المعجم وعلامات الإعراب التي إذا تركت استبهم المفهوم منها ، فإذا انضاف إليه إغفال المعارضة وإهمال التصحيح بالمقابلة — وذلك بالفعل عام عند قومنا — تساوى به وجود الكتاب وعدمه ، بل علم ما فيه وجهه . ولولا هذه الآفة لكفى ما في كتب ديوسقوريدس وجالينوس وبولس وأوريباسيوس المنقولة إلى العربية من الأسماء اليونانية ، إلا أنا لا نثق بها ، ولا نأمن التغيير في نسخها^(٢) .

وكذلك يروي أن حنين بن إسحق كان يحتاط فيما ييلفه من أسماء الأدوية ، ففزع من الحرف ذي اللبس إلى آخر يضعه مكانه ؛ فن ذلك أنه كان يكتب (الصعتر) بالصاد ويقول أخاف أن يقرأ (الشعير) فيصير به الدواء داء^(٣) .

وكذلك أسمع إلى ما ورد في المناظرة التي جرت بين إيليا النصيبيني (الكاتب السرياني المشهور المتوفى سنة ١٠٤٩ م) وبين عامل نصيبين إذ ذاك ، وهي مناظرة

- (١) في مقدمة كتاب الصيدنة التي نشرها الدكتور ماكس ماير هوف سنة ١٩٣٢ ، ص ١٤ من النص العربي . ولاني لأشترك الآن مع ماير هوف في إخراج هذا المصدر البيروني الهام ، بناء على نسخة عربية وحيدة وترجمة فارسية .
- (٢) يشبه هذا قول أبي بكر الرازي في كتابه الحاوي ، راجع النص الذي أورده الدكتور داوود جلي في كتاب «خطوط الموصل» ص ٥٩ .
- (٣) وردت هذه الرواية في كتاب التنبيه على حدوث التصحيف الذي سنتحدث عنه فيما بعد .

باللغة العربية هامة لم تنشر بمد بنصفها الكامل^(١) : « قال فكيف الخط السرياني من الخط العربي في الحسن والصحة والفائدة ؟ قلت : الخط السرياني أكثر حسناً وأصح وأكثر فائدة من الخط العربي . قال : وكيف ذلك ؟ قلت لأن حروف السريانيين غير منقطة وغير متشابهة ، وحروف العرب كثيرة التفتيط ومتشابهة كتشابه الباء والتاء والياء والشاء . . وفي كثرة التفتيط كلفة على الكاتب وليس على القارئ . وتشابه الحروف مشكل . . . ومما يدل على أن الذين استخرجوا الخط العربي لم يحكموا الأمر في تشكيل الحروف ولا في تسميتها ، هو أنهم سموا أكثر الحروف المتشابهة بأسماء متشابهة في الخط ، وذلك مثل الباء والتاء والياء ، فإن هذه الحروف إذا كتبت كانت أشكالها متشابهة ، وإذا كتبت أسماءها كانت أشكالها أيضاً متشابهة . . . وعلى هذا القياس يجري الأمر في سائر الحروف المتشابهة ، وهذا التباس ليس يدخل مثله على خط السريانيين^(٢) .

ولكن ليس من قصدي أن أقف عند هذه النصوص الشيقة أو أن أورد مثلها لك ، بل أريد أن أطلعك هنا على كتاب من أهم الكتب في موضوعنا وإن كان مجهولاً بعد ، حتى إن بروكلمان في ملحقه الجديد^(٣) لا يعرفه أو يعتبره مفقوداً ، مع أن الكتاب موجود في نسخ مخطوطة عدة^(٤) وهو « كتاب التنبيه على حدوث

(١) نورد هذا النص على حسب مخطوطة محفوظة بالمكتبة الأهلية في باريس (ورقة ١٤٣ وما يليها) وهو مأخوذ من المجلس السادس من المناظرات والذي عنوانه « في النحو واللغة والخط والسلام » :

(٢) يظهر أن آراء « إيليا » النصيبيني مشتقة من كتاب النقط « لحنين بن إسحاق الذي يذكره المؤلف في ذلك السياق .

(٣) ج ١ ص ٢٢٢ .

(٤) نتمتع في متفباتنا على نسخة محفوظة في المدرسة الفخرية في طهران ، وقد اطلعني على صورة شمسية ونسخة منقولة منها أستاذي العلامة محمد عبد الوهاب قزويني أثناء مقامي في باريس ، وتوجد نسخة أخرى في مكتبة البرلمان الإيراني (مجلس شورى) ، راجع الفهرست رقم ٢٨٧ ، ولعلها منقولة من الأولى ، وتوجد نسخة ثالثة أو صورة شمسية في الخزنة التيمورية ؛ ورابعة صحت قبل ستين سنة على أيدي الدكتور عبد الوهاب عزام وأملها في حوزته .

التصحيح « لأبي عبد الله حمزة بن الحسن الأصفهاني » اللغوي والمؤرخ المشهور الذي مات حوالي سنة ٣٦٠ هـ^(١). ولو قرأت هذا الكتاب لقلت متى إن كل ما ورد في كتب المتأخرين في هذا الشأن من سمين القول منقول من كتاب حمزة ، وأن فيه كثيراً أسمن يظهر رونقه للقارىء عندما يقابله بث كلام الخلف وبارده .

قال حمزة : « وأما سبب وقوع التصحيح في كتابة العرب ، فهو أن الذي أبدع صور حروفها لم يضعها على حكمة ولا احتياط لمن يجيء بعده ، وذلك أنه وضع خمسة أحرف صورة واحدة وهي الباء والتاء والياء والنون ، وكان وجه الحكمة فيه أن يضع لكل حرف صورة مباينة للأخرى ، حتى يؤمن عليه التبديل . وقال أرسطاطاليس : كل كتابة تتشابه صور حروفها فهي شرف^(٢) تولد السهو والغلط والخطأ فيها ، لأن ما في الخط دليل على ما في القول ، وما في القول دليل على ما في الفكر ، وما في الفكر دليل على ما في ذوات الأشياء^(٣) . . . وصور حروف الهجاء إنما هي علامات تحمل الدلالات ، والعلامات لما كانت أشهر صارت دلالاتها أوضح ، وإذا جاءت الدلالات أوضح كان الشك منها أبعد والفهم إليها أسرع . فقد بان لمن عقل وأنصف من نفسه أن اعتراض التصحيح في هذه الكتابة ، مع ما جلب إليها من الزيادة في البيان بالنقط والإعجام ، ليس إلا من ضعف الأساس » .

لا يسعني المجال أن أورد لك هنا ما في كتاب « حمزة الأصفهاني » من الروايات النفيسة عن الكندي والخليل والسلماني والجاحظ ونجاة وعن فلاسفة اليونان ومترجمي العرب ، وما فيه من الآراء القيمة في فن الكتابة واختلاف خطوط الأمم القديمة ، وتزيين الخط وفلسفة اللغة وما إلى ذلك ، ولعلني أرجع إلى بعض هذه

(١) راجع ابن خلكان وتاريخ أصفهان لأبي نعيم الأصفهاني .

(٢) كذا في النسخة ولعله تحريف ،

(٣) هذا الرأي الأخير مأخوذ من أول كتاب العبارة (باري ارمينياس) لأرسطو .

الموضوعات ، ولكن مما لا بد من ذكره هو ذلك الفصل المهم الذي يدعو فيه حمزة إلى إصلاح الخط العربي حتى يصير ممصوماً عن خلل التصحيح وقادراً على تسجيل لا حروف عربية فقط ، بل حروف سائر اللغات أيضاً :

« ولو رام إنسان من أهل الزمان أن يضع كتابة سليمة من التصحيح جامعة لكل الحروف التي تشتمل على جميع اللغات^(١) أن يضع أربعين صورة لأربعين حرفاً منها ثمانية وعشرون حرفاً ما قد رسم به هجاء العربية التي هي : ا ب ت ث ، ومنها أربعة أحرف جارية في العربية على السن أهلها ولم يخصها أهلها بصور وهي النون الفناء والهمزة والواو والياء اللينتان . فالنون الفناء هي التي تخرج من الفنة ، وهي مثل نون منذر لأنها ليست من مخرج نون رسن . والهمزة مثل قرأ ورفأ ومثل أول حرف من أحمد لأنها ليست من مخرج ألف حامد ، والواو والياء في عمود وبمعير لأنها ليستا من مخرج ياء يزيد ، وووا وصل وصواب . ومنها ثمانية أحرف لا تقع في العربية أصلاً وإنما تقع في الفارسية خاصة وفي سائر لغات الأمم وهي :

(١) الحرف الذي بين الفاء والباء وذلك إذا قلت فاء (pā) بمعنى الرجل وإذا قلت فنيير (panîr) بمعنى الجبن ، و (٢) الحرف الذي بين الفاء والباء أيضاً ، وذلك إذا قلت لف (labh) بمعنى الشفة وإذا قلت شف (shabh) بمعنى الليل ، و (٣) الحرف الذي بين الجيم والصاد ، وذلك إذا قلت چراغ (tsherâgh) بمعنى سراج ، وإذا قلت

(١) ورد معنى شبيه بهذه في إحدى رسائل جابر بن حيان الكيمياء ، إذ يقول : « ولو جعل مكان لكل واحد من تلك الأشباه (أي أشباه الحروف) مثال غير المثال المشابه لأمن الناس من تصحيف الكلام والغلط . فهذا مما قصر فيه ناظمة وهو ممكن في الطبيعة والقوة معاً . ولعل خلقاً من الناس يقدرون أن ذلك ممنوع أن يكون » مختار رسائل جابر بن حيان ، من نشرتنا القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٩ — وما أبعد هذا الرأي من قول لإخوان الصفاء (رسائل ، طبعة بجاي ج ٣ ص ١٤٠ ، وأيضاً ج ٢ ص ٤٠٦) من أن « واضح الخط العربي اقننى في وضعه حكمة الباري تعالى » وأن عدد الحروف وصورها جاء بتوقيف .

چاست (tshâst) بمعنى الغذاء ، و (٤) الحرف الذي بين الجيم والزاي ، وذلك إذا قلت واجار (Vājār)^(١) بمعنى السوق وإذا قلت هو جستان (Hūjistân) بمعنى خوزستان ، و (٥) الحرف الذي بين السكاف والمين وهو الذي في أول قولك كاذر (gādhur) لفارسية القصار وفي أول قولك كچ (gatsh) لفارسية الجص ، و (٦) الحرف الذي بين الخاء والواو في أول قولك خرشيد (Khwarshêd) لفارسية الشمس وحرم (؟) لفارسية اليوم (؟) ، و (٧) الحرف الذي يشبه الواو في ثاني قولك نو (now) لفارسية الجديد و (٨) لفارسية الراتحة ، و (٨) الحرف الذي يشبه الياء في ثاني قولك سير (sêr) لفارسية الشبان وفي ثاني قولك شير (shêr) لفارسية الأسد . فذاك أربعون حرفاً تحيط بجميع اللغات . ويخط بكتابتها كل شيء .

وعند هذا المقام يروى حزمة ما سمعته عن أحمد بن الطيب السرخسي الفيلسوف المعروف ، وعن اختراعه كتابة واضحة تمكن من تسجيل أصوات اللغات جميعاً ، وذلك أنه يقول « حكى لي النوشجان بن عبد المسيح^(٢) أن أحمد بن الطيب تلميذ الكندي لما احتاج إلى استعمال لغات الأمم من الفرس والسريانيين والروم واليونانيين وضع لنفسه كتابة اخترع لها أربعين صورة مختلفة الأشكال متباينة الهيئات ، فكان لا يتعذر عليه كتب شيء ولا قراءته ، وهذه صورة تلك الحروف الأربعين . . . » ، ومما يؤسف له أن ناسخ النسخة المخطوطة حذف رسوم هذه العلامات ؛ إذ لولاه لاستطاع المحدثون أن يتبعوا طريق السرخسي في محاولتهم لإصلاح الخط العربي .

بأول كراوس

(١) أي بازار ، ويظهر أن حزمة الأصفهاني يكتب الفارسية برسم أقرب إلى الرسم الفهلوي منه إلى رسم الفارسية الحديثة .
(٢) راجع عن هذا الرجل كتاب تاريخ أصفهان لأبي نعيم ، طبعة ليدن ١٩٣١ ،

من آثار الأستاذ كراوس

١ — *Epître de Bêrûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyya ar-Razi* Paris, 1936

٢ — رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي مع قطع بقيت في كتبه المفقودة . الجزء الأول . القاهرة ١٩٣٩

٣ — الطب الروحاني للرازي . القاهرة ١٩٣٨

٤ — مختار من رسائل جابر بن حيان ، القاهرة ١٩٣٥

الفتوة والخليفة الناصر (*)

المستشرق الألماني فرانز تيشنر F. Taeschner

(*) كتب الأستاذ تيشنر هذه الدراسة للفتوى باللغة الفرنسية ، ونقلناها منها إلى العربية . والأستاذ تيشنر هو المختص الوحيد بين المستشرقين بالفتوة ومباحثه فيها ذات شأن .

الفتوة^(١) في الأصل مفهوم خلق يتضمن جميع الخصال التي يُنتظر أن يتخلل بها فتى من الفتيان في جزيرة العرب (والفتى هنا الرجل المذهب الكامل *Gentilhomme parfait*). والصفتان اللتان تجمعهما الفتوة هما السخاء وحب القسري، من ناحية، والشجاعة من ناحية أخرى وكلاهما ينبغي أن تلبسا حد الإفراط: فالأولى حتى الإملاق والثانية حتى الجود بالنفس.

وقد كان للفتوة في الإسلام تاريخ غني. فقد فهم منها الصوفيون، من ناحية، أنها الإيثار *altruisme* بكل معانيه. وكانت المفهوم الأساسي للأخلاق الصوفية، ولو على الأقل، فيما يتعلق بالصلات بالأقربين^(٢). ومن ناحية ثانية صارت ظاهرة إجتماعية تدل على فئة من الرجال يتدربون على خصائل الفتوة ويطبّقونها^(٣). فالتسع مفهوم الفتوة أثناء تطوره هذا. فالحرية والضيافة أصبحتا، أحياناً، دعاية. والشجاعة أصبحت ميلاً للمخاطمة. وأصبح للفتوة مجموعة من الرسوم لم يحل بعد عن مصدرها بوضوح فكان يستقبل الشاب في نقابة الفتوة بشد خصره بفوطه أو محزم وبالباسه لباس الفتوة الذي يمتاز بالسراويل، وبسقيه في كأس الفتوة الماء المشوب باللع.

وشاركت نقابات الفتوة في الجهاد. وفي مقاومة الكفار والمهرطقة. فكنت تجدد على حدود المملكة الإسلامية فيما وراء النهر *Transoxanie*، وعلى نفود الجزيرة والشام. وكان لهم إلى ذلك نصيب في المنازعات الداخلية في الإسلام أيضاً. وموقفهم في هذه المنازعات ليس واضحاً كل الوضوح.

(١) انظر مقالة «فتوة Futuwa» التي كتبها الأستاذ C. Van Arendouk في دائرة المعارف الإسلامية. والمادة نفسها لبشر فارس في ذيل دائرة المعارف.

(1) Franz Taeschner, *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals dans : Der Islam* 24, 1937, p. 43-74.

(2) Franz Taeschner; *Die islamischen Futuwawabände, Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte dans : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 87, 1933, p. 6-49.

ويخيل أنه كان في نفوس الفتيان حرمة خاصة لملي ابن أبي طالب صهر النبي ورابع الخلفاء الراشدين . فقد كان في نظرهم المثل الأعلى للفتى ، للحديث المأثور « لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي » . ولكن ذلك لا يستلزم صفة التشيع ، فقد كان تكريم علي منتشراً في بعض أوساط أهل السنة . ويحدثنا السكاكيب الرحلة ابن جبير (المتوفى سنة ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م) عن طائفة من الدماشقة يمتنقون الفتوة ويسمون بالبنوية كانوا يقاتلون الشيعة المغالين (الإسماعيلية) الذين أطلق عليهم اسم « الحشاشين » في أدب الحروب الصليبية . فبعد أن يذكر ابن جبير بمناسبة وصفه دمشق (وكان فيها في ربيع الثاني سنة ٥٨٠ هـ / تموز ١١٨٤ م) خبر هؤلاء الشيعة المغالين يقول (١) :

« وسلط الله على هذه الرافضة طائفة تعرف بالفتوة ، سنيون يدينون بالفتوة وبأمور الرجولة كلها . وكل من ألحقوه بهم لخصلة يرونها فيه يحزمونه السراويل فيلحقوه بهم ، ولا يرون أن يستمدى أحد منهم في نازلة تنزله ، لهم في ذلك مذاهب عجيبه ، وإذا قسم أحدهم بالفتوة برقمه . وهم يقتلون هؤلاء الروافض أينما وجدوهم . وشأنهم عجيب في الألفة والائتلاف » .

أضف إلى ذلك أن نقابات الفتوة كان تتولد في المدن الكبرى فيكون لها فيها سلطان وشأن . وكانت تستخدم هذا السلطان بلا ترو وتروع الأهالي . مما دعى إلى تسميتهم « بالغيارين brigands, Vagabonds » . وفي بغداد خاصة أحدث هؤلاء مرات عديدة فتناً وقلاقل . وأدى ذلك إلى اضطراب بغداد في السنوات التي امتدت بين ٥٢٩ هـ و ١١٣٥ / ٥٣٩ هـ ، في ظل النظام الإرهابي الذي أقامه الغيارون .

ويصف لنا ابن الجوزي الواعظ البغدادي المشهور (المتوفى سنة ٥٧٩ هـ

(١) رحلة ابن جبير (الطبعة الثانية ، لندن و لندن ١٩٠٧ (دغويه) ص ٢٨٠ سطر ١٠ وما بعده .

(١٢٠٠ م) هؤلاء الغيارين في ذلك العصر وصفاً يبين فيه محاسنهم ومساوئهم فيقول (١) :

« الغيارون يسمون بالفتيان ويقولون الفتى لا يزنى ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك ستر امرأة . ومع هذا لا يتحاشون من أخذ أموال الناس . ويسمون طريقهم الفتوة . وربما حلف أحد بحق الفتوة فلم يأكل ولم يشرب . ويحملون لباس السراويل للداخل في مذهبهم كإلباس الصوفية الحريد المرقمة . وربما سمع أحد هؤلاء عن ابتداء أو اخته كلة زور لا تصح ، وربما كانت من مفرض فقتلها . ويدعون أن هذه فتوة ، وربما افتخر أحدهم بالصبر على الضرب . »

ونحن نعلم أن الخليفة العباسي الناصر لدين الله (الذي حكم في سنة ٥٧٥ هـ إلى سنة ٦٢٢ / ١١٨٠ م) اهتم بالفتوة وأعاد إصلاحها وتنظيمها ، (٢) بعد أن ألبسه في سنة ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م الشيخ عبد الجبار بن صالح البغدادي لباس الفتوة (٣) . ونجد أخباراً قصيرة في هذا الشأن عند المؤرخين العرب وعند كتاب غيرهم . نذكر مثلاً ما قاله ابن المهار كاتب الفتوة الذي سنتحدث عنه بعد قليل .

(١) ابن الجوزي ، المأموس في تلبس إبليس . الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٤٠ ، ص ٤٢١ والطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٣٩٧ .

(٢) Franz Taeschner, *Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge* dans : *Die Welt als Geschichte* 4, 1938, p. 383-408 : le même, *Das Futuwa-Rittertum des islamischen Mittelalters* dans : *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944, p. 340-385.

وانظر مصطفى جواد . الفتوة والفتيان قديماً . في مجلة لغة العرب . المجلد ٨ ، ١٩٣٨ ، ص ٢٤١ — ٢٤٩ .

(٣) كاتب جلبي (حاجي خليفة) ، تقويم النوارخ (١٠٥٨ هـ — ١٦٤٨ م) استأنفول ١١٤٦ ص ٧٣ ، ٢١ وما بعدها ، ويقول :

بوشيدن ناصر خليفة لباس فتوة را از شيخ عبد الجبار .

أما تاريخ لباس الخليفة سروال الفتوة فلم أجده في مصدر آخر الا عند كاتب جلبي ، وهو متأخر (١٠١٧ — ١٠٦٧ / ١٠٦٧ — ١٦٠٩) .

فقد أخبرنا عن الفتوة قبل أن يتمهدها الناصر برعايته ، ويصف الظروف التي أدت إلى إصلاح الخليفة . فيقول^(١) :

« ولم تزل الفتوة تنقل (بمعنى عن علي بن أبي طالب) وهم جرا إلى عصرنا هذا حتى تفرعت وصارت بيوتاً وأحزاباً وقبائل كالرهاصية والشحينية والخليلية والمدينة والنبوية لما حدث بينهم من الاختلاف . . . فلما انتهى ذلك إلى عصر سيدنا ومولانا الإمام الناصر لدين الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه أتم نظره التام وغصه الكامل في النسب واختار كبيراً في الفتوة الشيخ الصالح الزاهد العابد السعيد عبد الجبار بن صالح البغدادي رحمة الله عليه لما كان عليه في الحقيقة من حسن السيرة والطريقة . . . أحب سننها ومعاملها . . . فجمع ما تشتت من نظامها وشيد ما تمطل في أحكامها ، واقتدى به في ذلك زعماء البلاد والخواص في العباد ، وما فتأ الناس على نهجة مهتدين وفتوته متمسكين » .

ويتحدث الخرتبرتي ، وهو كاتب آخر عني بالفتوة ، عن ذلك فيقول بمباراة صححة^(٢) :

« شيد بنيانها ومهد أركانها وألف أحزابها وأرشد طلابها وأظهر أنوارها وأوضح برهانها . فبطلت البيوت إلا ما شيده وبناء وتمطلت تلك الماقل إلا ما اختاره واصطفاه » .

ويذكر ابن الساعي المؤرخ البغدادي في حوادث سنة ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ م مايلي^(٣) :

(١) كتاب الفتوة لابن الهادي (انظر فيما بعد من ١٩٥) ، مخطوطة في مكتبة جامعة توبنجن ma 187 ورقة ١٠٠ — ١١٠ آ. وانظر أيضاً :

P. Kahle dans : *Festschrift Georg Jacob, Leipzig 1932*, p. 113 sq. et iv sq.

(٢) تحفة الوصايا للخرتبرتي (انظر فيما بعد من) ، مخطوطة استانبول ، أيا صوفيا رقم ٢٠٤٩ ورقة ١٠٨ آ.

(٣) ابن الساعي . الجامع المختصر . الجزء التاسع ، بغداد ١٩٣٤ ، ص ٢٢١ وانظر أيضاً :

P. Kahle dans : *Festschrift Max Frh. v. Oppenheim, Berlin 1938*, p. 52 sqq.) .

« في هذه السنة أهدرت الفتوة القديمة ، وجعل أمير المؤمنين الناصر لدين الله رضى الله عنه القبلة في ذلك والرجوع إليه فيه . وقد شرف عبد الجبار بالفتوة إليه . وكان شيخاً متزهداً ، فدخل في ذلك الناس كافة من الخاص والعام ، وسأل ملوك الأطراف الفتوة فنفذ إليهم الرسل ومن ألبسهم سراويلات الفتوة بطريق الوكالة الشريفة ، وانتشر ذلك ببغداد وبفتى الأصاغر إلى الأكاير » .

وبين لنا ابن الأثير بعض وجوه الإصلاح في الفتوة فيقول^(١) :

« وجعل همه في رضى البندق والطيور المناسيب وسراويلات الفتوة . فبطلت الفتوة في البلاد جميعها إلا في بلبس منه سراويل يدعى إليه . ولبس كثير في الملوك سراويلات الفتوة ، وكذلك أيضاً منع الطيور المناسيب لغيره إلا ما يؤخذ من طيوره ، ومنع الرمي بالبندق إلا من ينتهي إليه » .

ويوجز ابن الطقطقي في ذكر ذلك فيقول^(٢) :

« ولبس لباس الفتوة وألبسه ، وتفتى له خلق كثير في شرق الأرض وغربها ورمى بالبندق ، ورمى له ناس كثير » .

ونجد في تاريخ أبي الفداء ما يلي^(٣) :

« وكان منصرف الهمة إلى رضى البندق والطيور المناسيب ، ولبس سراويلات الفتوة ، ومنع رضى البندق إلا من ينسب إليه » .

ويضيف هؤلاء المؤرخون هذه الاقصوة الطريفة وهي على ما وردت في ابن الأثير :

(١) ابن الأثير ، كتاب الكامل في التاريخ . طبعة Tornberg ، الجزء ١٧ ص ٢٨٦ ، ١ ، ٣ في الأسفل = وطبعة القاهرة ١٣٠٣ ، ص ١٦٩ ص ٢٠٩ وما بعدها .

(٢) ابن الطقطقي ، كتاب الفخرى . طبعة Ahlwardt ص ٣٧٠ ، ١ ، ٣ في تحت = طبعة Derembourg ص ٤٣٤ ، ٢٠١ وما بعدها = طبعة القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٢٢٤ ، ١ ، ١٦٠ وما بعدها .

(٣) أبو الفداء ، تاريخ في سنة ٦٢٢ هـ / ١٢٢٥ م . طبعة القاهرة ص ١٣٦ = طبعة استامبول ص ١٤٢ .

« فأجابه الناس بالعراق وغيره إلى ذلك . إلا إنساناً واحداً يقال له ابن السفت في بغداد ، فإنه هرب من العراق ولحق بالشام ، فأرسل إليه يرغبه في المال الجزيل ليرى عنه وينسب في الرى إليه فلم يفعل ، فبلغنى أن بعض أصدقائه أنكر عليه الامتناع من أخذ المال . فقال يكيفينى نغراً أنه ليس في الدنيا أحد إلا رى للخليفة إلا أنا ، فكان غرام الخليفة بهذه الأشياء من أعجب الأمور » .

وهكذا نرى أن الخليفة قد أضاف إلى مفهوم الفتوة التى ركزها بشخصه ، ميله إلى الرياضة وجهه رى البندق والطيور المناسب . وكان يأمل بشغفه رى البندق أن يجعل أمراء الأطراف أكثر تملقاً بشخصه ، وأن يكون قدوة لهم . ويذكر أبو الفداء هذه الجهود التى قام بها في حوادث سنة ٦٠٧/١٢١٠ كما يلي (١) : « وفيها وردت رسل الخليفة الناصر لدين الله إلى ملوك الأطراف أن يشربوا له كأس الفتوة ويلبسوا له سراويلها وينتسبوا إليه في رى البندق ويجعلوه قدوتهم فيه » .

ويقصل ابن الفرات الأمر فيقول (٢) :

« وكان يميل إلى رى البندق والطيور المناسب ولبس سراويلات النبوية والفتوة ، وكانت سائر ملوك الأطراف أن سبقوا إليه في رى البندق ، وفي الفتوة . فبطل الفتوة في البلاد جميعها إلا من لبس منه السراويل ورمى له . فلبس سائر ملوك الآفاق سراويلات الفتوة له وادعوا له في البندق . ووصل رسوله إلى حماة في أيام الملك المنصور الأيوبي صاحب حماة وأمره بأن يلبس للخليفة ويلبس الأكبر له . فأمر الملك المنصور صاحب حماة الشيخ سالم بن نصر الله بن واصل الشافعى الحموى

(١) أبو الفداء ، تاريخ ، الجزء الثالث ، حوادث سنة ٦٠٧ هـ / ١٢١٠ م . طبعة القاهرة ص ١١٣٠ . = طبعة استانبول ، ص ١١٩ . وانظر :

Futuwwa-Rittertum, p. 355, note 26.

(٢) ذكر هذا النص J. v. Hammer-Purgstall في النصوص المتعلقة بالفتوة عند المؤرخين العرب . نشرت في الجورنال الآسيوية ، المجلد ٦ ، عام ١٨٠٨ ، ص ٢٨٥ وما بعدها .

بمعمل خطبة في الفتوة فمعمل خطبة بديمة في هذا المعنى ، واستشهد بآيات من القرآن العزيز منها قوله تعالى (سمعنا ففى يذكركم) ، ومنها قوله تعالى (إذ أوى الفتية إلى الكهف) وغير ذلك من الأخبار والآثار . فقرئت هذه الخطبة لحضرة الملك المنصور صاحب حماة والأكابر . وكان قاضى حماة في ذلك الزمان القاضى برهان الدين أبا اليسر بن موهوب فأمره الملك المنصور بلبس سراويل الفتوة في المجلس ، فلبسها ولبسها الجماعة » .

ثم بلى ذلك ما جاء في ابن الأثير عن ابن السفت .

ولدينا عن هذه الفتوة البلاطية المرتبطة بشخص الخليفة أخبار أخرى فيها تفصيل أوسع وردت في كتابين ألفا عنها . الأول : كتاب الفتوة الذى ألفه الفقيه الحنبلى أبو عبد الله محمد الشارم (؟) المعروف بابن المهار . والثانى : كتاب تحفة الوصايا الذى ألفه أحمد بن الياس النقاش الخرتبرى . أما كتاب ابن المهار فقد كتب بروح الفقه الإسلامى (١) . وكل ما نعرفه عن نقابات الفتوة قبل الناصر قد أيد هذا الكتاب . وإلى هذا فهو يعلمنا أيضاً أموراً كثيرة عن تنظيم الفتوة وعاداتها . فمنه نعلم أن كل فتى اسمه رفيق ، ج رفاق ، وأن بين الرفاق صلات متينة بشكل درجى hierachique ، ونسبة الواحد إلى الآخر يعبر عنها بـ « كبير »

(١) انظر :

H. Thorning, Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens, Berlin 1918, p. 45 sqq., وهو أول من لفت الأنظار إلى كتاب الفتوة لابن المهار : ونجد منتخبات منه بالألمانية عند :

P. Kahle, Die Futuwwa Bündnisse des Chalifen an-Nasir dans : Festschrift Georg Jacob, ed. par Th. Menzel, Leipzig 1932, p. 112-127

كما أن كتاب ابن المهار وكتاب الخرتبرى ألفا أساس رسالتى عن الفتوة المسماة :

Das Futuwwa Rittertum dans : Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft* éd. par R. Hartmann et H. Scheel, Leipzig 1944, p. 359 sqq.

و « صغير » أو تستعمل تماثيل الأسرة فيقال « أب » و « ابن » . يريدون أن يجعلوا النقابة تشبه الأسرة نفسها . وهذا الترتيب التسلسل في الفتوة نجده في سلسلة تنتهي بالشخص الأول الأسطوري للفتوة محمد النبي . والأعضاء المتصلون بمسلة النسب القريب يؤلفون « حزباً » ، وبضعة أحزاب تؤلف « بيتاً » ، وعلى رأس كل بيت « زعيم للقوم » وعلى رأس المؤسسة كلها يوجد « نقيب » .

هذه الصورة التي رسمها كتاب ابن المار عن مؤسسة الفتوة تطابق الحقيقة . فنحن نجد في منشور الخليفة الناصر بتاريخ ٩ صفر سنة ٦٠٤ هـ ٤ أيلول سنة ١٢٠٧ . وقد حفظه لنا ابن الساعي ، المؤرخ البغدادي ، وحافظ خزانة الخليفة المستنصر ، (توفي ابن الساعي سنة ٦٧٤ هـ ١٢٧٥ م)^(١) . فعلى أثر فتنة دامية تارت بين أفراد حزبين من أحزاب الفتوة عند الخليفة في هذا المنشور إلى اتخاذ تدابير شديدة لمنع أشباه تلك الفتن ، لأنه رئيس الفتوة . وكلا النصين ، نص ابن المار ومنشور الخليفة مرتبطان جداً .

أما الكتاب الثاني الذي ألفه الخرتبرقي فقد ألف لابن الخليفة الناصر الملك العظيم أبي المحاسن على المتوفى سنة ٦١٢ هـ ١٢١٦ م . وقد وضع هذا الكتاب ، على عكس كتاب ابن المار ، بروح صوفية بحتة^(٢) . وينتج عن هذين الكتابين بوضوح أن الاستقبال في النقابة كان يجري بنظام خاص . فهو يتألف من « الشد » ، و « الشرب » من « كأس الفتوة » المملأ بالماء المالح ، ولبس « لباس الفتوة »

(١) تاج الدين علي بن أنجب ابن الساعي ، الجامع المختصر . طبعة مصطفى جواد والأب الاستاس ماري بغداد ١٩٣٤ ، ص ٢٢١ وما يليها . وانظر أيضاً :

P. Kahle, *Ein Futuwwa-Erab des Kalifen en-Nāsir aus dem Jahre 604 (1207) dans : Festschrift Max Frh. v. Oppenheim (Beiheft I du Archiv für Orientforschung)*, Berlin 1933, p. 52-58.

(٢) عن تحفة الوصايا للخرتبرقي انظر :

Taeschner, *Futuwwa-Studien* I dans : *Islamica* 5, 1932, p. 285 sqq. , spécialement 294 sqq et 314 sqq. , et *Der Islam* 24, 1927, p. 65 sqq.

الذي كان أهم ما يميزه « السراويل » . ونجد حفلة الاستقبال موصوفة في كتاب الخرتبرقي ، فالاستقبال يجري على مرحلتين : ففي الأولى يتم الشد وبه يصبح « الطالب » « مریداً » وفي المرحلة الثانية التي تسمى « التكميل » عند ابن المار والتكفية عند الخرتبرقي يستطيع المرید المشدود أن يلبس لباس الفتوة .

أما العمل الرياضي والري بالبندق وتربية الطيور المناسيب — التي يذكر المؤرخون صلتها باستقبال الفتوة ، على طريقة الناصر — فلا يتحدث عنها الكتابان المذكوران ، ولا شك أنها كانت هواية خاصة عند الخليفة ، وكان يستخدمها ليحمل أمراء العالم الإسلامي على قبول لباس الفتوة من يده .

ويؤكد المؤرخون ، ويكافون بذلك كتب الفتوة ، بأن الفتوة كانت منفصلة تماماً عن الحركة العلوية . وقد كانت سلسلة الفتوة تنتهي بعلي ، مارة بسلمان الفارسي . ويذكر الناصر في منشور سنة ١٢٠٧ أن علياً كرم الله وجهه « هو أصل الفتوة ومنبعها »^(١) ولكن بما أن لأبي بكر مكاناً مكرماً في جميع كتابات الفتوة فلا يمكن البتة أن ينسب إلى التشيع هذا الموقف العلوي . أما الخليفة الناصر نفسه فيزعم المؤرخون أنه كان « ميالاً إلى الشيعة »^(٢) وأنه كان أمامياً أي متبعاً الأئمة الاثني عشرية^(٣) ، وأنه يمكن أن نجد الدليل على ذلك في بناء الناصر للشيعة في ساحرا مقر الخلفاء القديم على دجلة ، زاوية في أكبر زوايا الشيعة ، تسمى غيبة المهدي^(٤) . على أن هذا الأمر لم يتجاوز المطف المذهب نحو العلويين أو الشيعة .

ويحدثنا ابن الفوطي عن علوي اسمه جلال الدين عبد الله بن المختار (توفي

(١) انظر Paul Kahle ، المصدر المذكور سابقاً .

(٢) أبو اللداء ، تاريخ ، الجزء الثالث ، في سنة ٦٢٢ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ، ص ١٣٦ = طبعة استانبول سنة ١٢٨٦ ، ص ١٤٢ .

(٣) ابن الطاطقي ، كتاب الفخرى . طبعة Derenbourg ، ص ٣٣٣ = وطبعة Ahlwardt ، ص ٣٧٠ .

(٤) انظر . *Futuwwa-Rittertum*, S. 378, note 68.

سنة ٦٦٤ هـ (١٢٤٨ م) كان يساعد الخليفة في جهوده وينعم بمنزلة كبيرة عنده « وكان يحضر عند الخليفة الناصر في رمى البندق والفتوة ولعب الحمار . وكان يفتي فيه ويرجع إلى قوله » (١)

فهذا النص يحمل على الظن أن هذا المولى قد شارك في وضع قوانين الفتوة كالتى نجدتها في كتاب ابن المار . ثم يتابع ابن القوطى فيقول :

« ولم يزل على ذلك إلى أيام الخليفة المستنصر بالله : فأشار عليه أن يلبس سراويل الفتوة من أمير المؤمنين على عليه السلام وأفتى بجواز ذلك فتوجه الخليفة إلى المشهد (يعنى مشهد على) ولبس السراويل عند الضريح الشريف . وكان هو النقيب في ذلك » .

فعلى هذا قد يكون المستنصر ، حفيد الناصر (٦٢٣ — ٦٤٠ هـ / ١٢٢٦ — ١٢٤٢ م) قد أسس سلسلة جديدة للفتوة تبدأ به وتنتهى بهلى . ولكن يخيل أن هذا الأمر لم يقع لأننا لا نجد ما يدل عليه في كتب هذه الفتوة فيما بعد .

ولم يكن ابن المختار وحده الذى تولى من المولى نقابة الفتوة . فقد تولاه أفراد من آل ممعية . ويذكر ابن عناية في تاريخه عن تاج الدين محمد بن ممعية ما يلى : (٢) « وكان يتولى إلباس لباس الفتوة ويمتري إليه أهلها ويحكم بينهم بما يراه

(١) ابن القوطى ، تاريخ الحوادث الجامعة . بغداد ١٩٣٢ ، ص ٢٥٦ وما بعدها . (وانظر أيضا : مصطفى جواد فى : لغة العرب ٨ ، ١٩٣٠ ، ص ٢٤٢ وما بعدها) .

(٢) ابن عناية ، عمدة الطالب فى أنساب آل أبي طالب (تاريخ الأمراء المملوكية ، ألف بعد سنة ٨٠٢ هـ / ١٣٩٦ م) بومباى ١٣١٨ ، ص ١٥٠ (ذكره يعقوب نعيم سر كس فى مجلة لغة العرب ٨ [١٩٣٠] . وانظر أيضا :

Quatremère, Histoire des Sultans Mamlouks I, I, p. 59, note 83).

ومن نقابة الفتوة انظر ما كتبه ماسينيون :

L. Massignon dans : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 51, 1948, p. 114 sq.

فيطيعون أمره ويمتثلون موسومه (مرسومه ؟) وهذا المنصب ميراث لآل ممعية منذ عهد الناصر لدين الله » .

والأمر الذى يجب معرفته الآن هو كيف ينبغى أن يفسر عمل الخليفة الناصر بتبنييه الفتوة ، أكان ذلك لهواً من الخليفة أو أن الخليفة كان يرى به إلى هدف سياسى ؟ إن المؤرخين لا يذكرون شيئاً ، وكذلك كتب الفتوة لا تفصح عن شيء . غير أن ابن خلدون يبين رأيه فى سياسة الناصر — رغم أنه كان بعيداً عن العصر وأحواله — فيقول : (١)

« وكان مع ذلك كثيراً ما يشتغل برى البندق واللعب بالحمار المناسيب ، ويلبس سراويل الفتوة ، شأن الميادين من أهل بغداد . وكان له فيها سند إلى على ممن ألبسه إياها . وكان ذلك كله دليلاً على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم »

فيخيل أن ابن خلدون نظر فى الحقيقة أن سياسة الناصر فى الفتوة كانت لهواً وطيشاً وعد ذلك فى أوقات انحطاط الخلافة العباسية التى مهدت سقوطها .

وما نحسب أن ذلك كان صحيحاً ، نظراً لنشاط الناصر السياسى طوال حكمه الذى دام ٤٥ سنة . لهذا حاولت أن أصل بين سياسة الفتوة ونشاط الخليفة السياسى ، فقد كان هدفه الأول إعادة تنظيم سلطة الخلافة الدينية . لأنى كنت أرى أن الناصر يركزه الفتوة فى شخصه ونشرها بين الأمراء فى العالم الإسلامى إنما فعل ذلك لتقصان القوى العسكرية لديه ، ثم ليخلق بواسطة هذه التبعية القوية بين أفراد الفتوة حزباً من الأمراء يستطيع أن يسخرهم عند الحاجة لتنفيذ رغباته (٢) أراه فعل هذا ؟ لم يثبت شيء من ذلك .

(١) ابن خلدون ، كتاب العبر ، الجزء الثالث ، بولاق ١٢٨٤ ، ص ٥٣٥ .

(٢) انظر ماص من دراساته من الفتوة فى الحواشى .

Islamisches Ordensrittertum, P. 408 sqq., et Das Futuwwa-Rittertum,

d. 376 sqq.

ويرى پول فيتك P. wittek ^(١) أن هدف الناصر السياسي الذي حاول الوصول إليه بإعادة تنظيم الفتوة كان دعم الجهاد ، ومقاومة الصليبيين . ولكن نرى مما ذكره المؤرخون أن الناصر لم يهتم قط بهذه الأمور ، وبالعكس ذلك يرى سالنجر g. Salinger أن غرض الناصر من هيمنته على الفتوة كان رقابة النقابات الشاذة التي أنارت في بغداد خاصة قبل حكمه فقناً وقلاقل استمرت سنين وأرهبت الناس ^(٢) . على أن دخول الخليفة نفسه في هذه الجماعة هو وسيلة غريبة كما يجيل إلى ، لبلوغ الهدف ، ثم إن الدعاية للفتوة بين أفراد العالم الإسلامي تصبح أمراً يحتاج إلى إيضاح .

إن سقوط الخلافة العباسية على أثر غزو هولاكو ببغداد (١٢٥٨/١٢٥٦) أدى إلى زوال هذا الضرب من الفتوة الخلافية . أو إلى اندثار معالمها شيئاً فشيئاً ولقد أدخل العالم المحيط encyclopediste محمد بن محمود الآملي (القرن الرابع عشر) فصلاً عن الفتوة في كتابه ، فيه تجديد ما كتبه ابن المار ، ولكن باللغة الفارسية ^(٣) . وليس مؤكداً أن واقع الفتوة يومئذ كما جاء في ذلك الفصل .

وعندما أعاد الملك الظاهر بيبرس الخلافة العباسية إلى مصر في سنة ١٢٥٩ / ١٢٦١ انتقلت إلى القاهرة معها الفتوة الخلافية . ويذكر المؤرخ النصراني المفضل

(١) انظر :

Paul Wittek, Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum, II. Les Ghazis dans l'histoire ottoman, dans . Byzantion 6, 1936, p. 306 sq.

(٢) انظر :

Edward Salinger, Was the Futūwa an oriental form of chivalry ? dans : Proceedings of the American Philosophical Society 94, 5e Oct. 1950, p. 481 - 493.

(٣) محمد بن محمود الآملي ، فائس الفنون في مسائل العيون (ألف بين سنة ٧٣٥ و ٧٤٢ / ١٣٣٤ — ١٣٤١) طهران ، بلا تاريخ (١٣٠٩) الجزء الأول ص ١٩٣ وما بعدها . وانظر :

H. Ritter, Zur Futuwwa dans : Der Islam 10, 1920, p. 244-250.

ابن أبي الفضائل أن بيبرس لبس قبل دخوله دمشق لباس الفتوة ، ألبسه إياه الخليفة المستنصر بالله الثاني وهذا نصه : ^(١)

« ثم تجهز الظاهر بيبرس إلى الشام في تاسع عشر رمضان ، ورغب السلطان في لباس الفتوة فألبسه (الخليفة) قبل سفره . ونسبة الفتوة من الإمام على كرم الله وجهه » .

ويسرد المقرئ هذا الجزء بشكل آخر فيقول : ^(٢)

« وفي يوم عيد الفطر ركب السلطان مع الخليفة تحت المظلة ، وصليا صلاة العيد . وحضر الخليفة إلى خيمة السلطان بالمنزلة وألبسه سراويل الفتوة بمحضرة الأكار » .

فلما قتل المستنصر الثاني في حملته الفاشلة على المغول أقام بيبرس أحد العباسيين خليفة باسم الحاكم بأمر الله . وعند وصل إلى القاهرة في سنة ٦٦١ هـ / ١٢٦٣ م رسول ملك القفجاني بركة خان ليخبر السلطان باعتناق ملكه الإسلام اغتصم بيبرس هذه الفرصة وألبس الخليفة لباس الفتوة . ويبين لنا المقرئ ذلك بقوله : ^(٣)

« وفي ليلة الأربعاء ثالث شهر رمضان سأل الملك الظاهر الخليفة الحاكم بأمر الله هل ليس الفتوة من أحد من أهل بيته الطاهرين ، وفي أولياتهم المتقين ، فقال لا ، والتمس من السلطان أن يصل سببه بهذا المقصود ، فلم يمكن السلطان إلا طاعته المفترضة وأن يمنحه ما كان ابن عمه رضى الله عنه افترضه ، وألبس (الخليفة) في الليلة المذكورة بمحضور من يعتبر حضوره في مثل ذلك . وبأشر اللبس الأتابك

(1) E. Blochet, Moufazzal ibn Abil-fazall, Histoire des Sultans Mamlouks dans : Patrologia Orientalis XII, Paris 1919, III, p. 426/484 ;

وقد نقل النص أيضاً زيادة في السلوك . الأول ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ٤٥٩ ، حاشية رقم ٥٥ .

(٢) المقرئ ، السلوك لمعرفة دول الملوك . لفترة زيادة . الجزء ٩ القسم ٢ ، القاهرة ١٩٣٦ ص ٤٥٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٩٥ ، تحت . وانظر أيضاً :

Quatremère, Histoire des Sultans Mamlouks. I, 1, p. 212.

فارس الدين أقطاي بطريق الوكالة عن السلطان بحق لبسه عن الإمام المستنصر بالله أمير المؤمنين ولد الإمام الظاهر . . . وحمل السلطان إلى الخليفة من الملابس لأجل ذلك ما يليق بجلاله . »

وعلى أثر ذلك لبس رسول بركة لباس الفتوة أيضاً^(١).

وقد سار أخلاف بيبرس سيرته ولبسوا لباس الفتوة والبسوه الأحرار المالك وغيرهم ، ففي سنة ١٢٩٢ ألبس السلطان الأشرف خليل علاء الدين الهكاري ، الأمير الكردى لباس الفتوة . وكتب توقيماً بذلك^(٢) . وكان الأحرار المالك المفتون يبيتون ذلك في رنوكهم^(٣) . أما كيف كان يجري التقى أيام المالك فذلك ما يحدثنا عنه القلقشندي بقوله^(٤) :

« اعلم أن طائفة كبيرة من الناس يذهبون إلى لباس الفتوة وقيمون لذلك شروطاً وأدباً جارية بينهم ؛ ينسبون ذلك في الأصل إلى أنه مأخوذ عن الإمام علي كرم الله وجهه . — والطريق الجاري عليه أمرهم الآن أنه إذا أراد أحدهم أخذ الطريق عن كبير من كبراء هذه الطائفة اجتمع من أهلها من تيسر جمعه وتقدم ذلك الكبير فيلبس ذلك [الربد] ثياباً ، ثم يجعل في كوز أو نحوه ماء ويخلط

(١) ركن الدين بيبرس المنصوري (مات ٧٢٥ هـ / ١٣٢٥ م) ، زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة ، عند :

W. Tiesenhausen, *Sbornik materialov odnosjascichsja k istorii Zolotoj Ordy* (Recueil de Matériaux relatifs à l'Histoire de la Horde d'Or) I, St. Pétersbourg 1884, p. 78, l. 6 en bas.

(٢) انظر :

Franz Taeschner, *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamlukensultans al-Aschraf Chalil von 1292*, dans : Fr. Taeschner und G. Jäschke, *Aus der Geschichte des islamischen Orients* (Philosophie und Geschichte 69), Tübingen 1919, p. 1-15

وتجد النص ، بلا سم ، عند القلقشندي : صبح الأعشى . الجزء الثاني عشر . القاهرة ١٣٣٦/١٩١٨ ، ص ٢٧٤ — ٢٧٦ . وهناك توقيع آخر في المصدر نفسه ص ٢٧٦ — ٢٧٩

(٣) انظر :

L.A. Mayer, *Saracenic heraldry*, Oxford 1932, p. 19 sqq.

(٤) القلقشندي ، المصدر المذكور ص ٢٧٤ .

به بعض ملح ويقوم كل منهم فيشرب من ذلك الماء وينسبه إلى كبيره ؛ وربما اعتنى بذلك بعض الملوك . وقد جرت العادة في ذلك أنه إذا ألبس السلطان واحداً من الأحرار أن يكتب له بذلك توقيماً^(١) .

وهناك كتب عن الفتوة نستطيع أن نمرف منها الألفاظ والتعابير التي كانت تدور في حلقات الفتيان^(٢) . وقد كانت هذه الفتوة السلطانية أيام المالك مرتبطة مثل الفتوة الخلافية زمن الناصر برى البندق^(٣) . ويبدو أن الملك الظاهر أوتى اهتماماً بالرى ، يدل عليه لقبة « البندق قدارى » ، ويخيل أن الاهتمام بالفتوة قد ضعف على توالي الأيام كما ضعف الاهتمام برى البندق المتصل بها^(٤) .

ويخيل أن بعض الميول الدنيا التي كانت خفية في هذه النقابات قد ظهرت وهيمنت في عصر انحطاط الفتوة هذا . مما دفع كبار الفقهاء إلى إنكارها . ومثل هذا الإنكار ظهر من الفقيه الحنبلي ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) ومن تلميذه الفقيه الحنفي ابن بدغين^(٥) ، والشافعي ابن الوردي^(٥) (المتوفى سنة ٧٤٩ هـ / ١٣٤٩) الذين قاموا على بعض المنكرات التي دخلت في نقابة الفتوة .

(١) القلقشندي ، المصدر المذكور ، ص ١٤٦ .

(٢) القلقشندي ، المصدر المذكور ، ص ١٤٦ ، يجعل رماة البندق مع الفتيان . ثم في ١٢ : ٢٩٦ / مع توقيعات الفتوة .

(٣) القلقشندي ، ١١ / ٢٥٤ و ٢٦٩ .

(٤) J. Schacht, *Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa* dans : *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, p. 276-287.

ويبدو أن إنكار ابن تيمية كان على بعض أمور في الفتوة . في حين أن ابن بدغين كان في حكمه أشد . (انظر شاخت ، ص ١٨٣ ، حاشية رقم ٥ ، ص ٢٨٧ في الأعلى) .

(٥) I. Goldziher, *Ein Fetwa gegen die Futuwwa*, dans : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 73, 1919, p. 127 sq.

وأعيد طبعها في مطبعة الجوائب . استامبول ١٣٠٠ ، ص ١٥٤ :

والقالة الصغيرة هي تقريل مضاف إلى إنكار الفتوة لمجهول ، في غطولة استامبول أيا صوفيا ١٩٤٣ .

وأخذت الفتوة تزول شيئاً فشيئاً في الأوساط الرفيعة وبقيت في الأوساط البورجوازية في المدن . حتى أنها أوتيت تفتحاً جديداً في أوساط الصناع بأناطولية باسم (آخلاق)^(١) . ويصف لنا الرحالة ابن بطوطة الذي كان يزور الأناضول حوالي سنة ١٣٣٣ هذه الجمعيات التي يسميها (الأخيصة الفتيان) والتي كان يجدها في كل بلدة في أناطولية .^(٢) وأخيراً دخلت الفتوة في أصناف المهن^(٣) . وبقيت آثارها ظاهرة إلى آخر القرن التاسع عشر عند ما زالت أصناف المهن في الإسلام .

(1) Franz Taeschner, *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14-15. Jahrhundert) auf Grund neuer Quellen*, dans : *Islamica* 4, 1929, p. 1-47 ; le même, *Die Achibünde und ihr Verhältnis zum Näsirkreis*, dans : *Islamica* 5, 1932, p. 289-325, enfin Fr. Taeschner und W. Schumacher, *Der anatolische Dichter Nāsiri (um 1300) und sein Futuwnāme*, Leipzig 1944, où est donné d'autre littérature.

(2) رحلة ابن بطوطة . طبعة C. Defrémery et B. R. Sanguinetti , باريس ١٨٧٧ (أعيد طبعتها سنة ١٩١٤ ، ص ٢٦٠ — ٢٦٢ . وانظر أحياناً في ص ٢٥٤ — ٣٥٣ .

(3) Bernard Lewis, *The Islamic Guilds*, dans : *Economic History Review* 8, 1937, p. 20-87 ; Franz Taeschner, *Das Zunftwesen in der Türkei*, dans : *Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* 5, 1941, p. 172-188. Pour les corps de métier de Damas au temps moderne voir Elia Qoudsi, *Notice sur les corporations de Damas*, publ. par Carlo Landberg dans : *Travaux de la VI^e session du Congrès international des Orientalistes à Leide II*, Leiden 1884, 34 pages.

آثار الأستاذ تيشنر عن الفتوة

- 1— *Das Futuwnāme des Jahjā b. Hātīl (Le Futuwnāme de Yahyā b. Hātīl)*

فتوة تنامة ليحيى بن خليل . في مجلة :

dans : *Orientalistische Literaturzeitung* 31 (1928) 1065/66.

- 2— *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14./15. Jahrhundert) auf Grund neuer Quellen (Études sur l'Histoire des Akhis d'Anatolie (14./15^e siècle) fondées sur des sources nouvelles)*

دراسات عن تاريخ الإخوان في الأناضول في القرن الرابع عشر والخامس عشر في :

dans : *Islamica* 4 (1929) 1-47.

- 3— *Futuwwa-Studien : die Futuwwabünde in der Türkei und ihre Literatur (Études sur la Futuwwah : les Corporations ne la Futuwwah en Turquie et leur Littérature)*

نقابات الفتوة في تركيا وأدبها في :

dans : *Islamica* 5 (1932) 285-353.

- 4— *Das Futuwnāme des persischen Dichters Hātīfī (Le Futuwnāme du poète persan Hātīfī)*

فتوة تنامة للشاعر الفارسي هاتفي . في :

dans : *Festschrift (Publications dédiés à) Georg Jacob, herausgegeben von (édité par) Theodor Menzel, Leipzig 1932, p. 304-316.*

- 5— *Das Futuwnāme in Gülschehrī's altosmanischer Bearbeitung von 'Aṭṭār's Manṭiq ut-ṭayr (Le Chapitre sur la Futuwnāme dans la traduction vieille-osmanlie de Gulchehrī du poème persan Manṭiq ut-ṭayr de 'Aṭṭār)*

فصل عن الفتوة من منطق الطير للمطار . نشرت في برلين عام ١٩٣٢ .

Berlin 1932, 19 pages.

- dans : Aus der Geschichte des islamischen Orients, herausgegeben von Fr. Taeschner und G. Jäschke, 1949, p. 1 — 16.
- 12 — *Das Futwwa-Kapitel in Ibn Dja'dawaihis Mir'at al-muruwwāt* (Le Chapitre de la Futuwah dans la Mir'at al-muruwwāt d'Ibn Dja'dawahi)
فصل الفتوة في كتاب مرآة المروءات لابن جمدويه . في :
dans : Documenta islamica inedita, herausgegeben von J. Fück, Berlin 1952, p. 107-119.
- 13 — *As-Sulamī's Kitāb al-Futuwwa* (Le Kitāb al-Futuwwah d'as-Sulamī)
كتاب الفتوة للسلمي . في :
dans : Festschrift Johannes Pedersen, Kopenhagen 1953, p. 351-358.

- 6 — *Die islamischen Futuwabünde : das Problém ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte* (Les Corporations islamiques de la Futuwah : le Problème de leur origine et les Lignes fondamentales de leur Histoire)
نقابات الفتوة : أصلها ، والخطوط الأساسية في تاريخها . في :
dans : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 87 (1933) 6-49.
- 7 — *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwaideals* (Le rôle du Soufisme dans la formation de l'Idéal futuwwique)
أثر التصوف في تكوين ائمة الأعلى للفتوة . في :
dans : Der Islam 24 (1937) 43-74.
- 8 — *Islamisches Ordensrittertum Zur Zeit der Kreuzzüge* (Les Ordres chevaleresques islamiques au temps des Croisades)
جمعات الفرسان الإسلامية أيام الصليبيين . في :
dans : Die Welt als Geschichte 4 (1938) 382-408.
- 9 — *Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters* (La chevalerie de Futuwah au Moyen-âge islamique)
فروسة الفتوة في العصر الوسيط الإسلامي . في :
dans : Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, herausgegeben von R. Hartmann und H. Scheel, Leipzig 1944, p. 340-385.
- 10 — *Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetnāme* (Le poète anatolien Nāṣirī (vers 1300) et son Futuvvetnāmē)
الشاعر الأناطولي الناصري (في حدود ١٣٠٠) وفوتوتنامه . في :
Leipzig 1944, VII + 100 pages et 64 pages de texte persan.
- 11 — *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamluken-Sultans al-Aschraf Chalīl von 1292* (Un Document de Futuwah du Sultan Mamlouk al-Achraf Khalīl de 1292)
وثيقة عن الفتوة للسلطان الأشرف خليل . في :

حول الفلسفة الشكية العربية(*)

للمستشرق الألماني يورج كرايمر

جامعة توبنجن — ألمانيا Jörg Kraemer

(*) عالج هذا الموضوع في البداية عند ما حاضرتُ عنه بجامعة توبنجن سنة ١٩٥٠ وشيخني الأستاذ صلاح الدين المنجد على صياغته بحثاً وتفضل مشكوراً بإرساله بعض الكتب إلى التي تطلبها البحث . وبعد ما ألفت الدراسة باللغة العربية قُتْ أنشاء لإحدى بمصر شفاء ١٩٥٣ / ١٩٥٤ بمعاونة صديقى المصرى سعد زغلول الجرنوسى الدرس بتفصيل البحث وصاحبته من البداية حتى النهاية . فله شكرى الجزيل .

لا يشعر أحد أبداً بضعف التعريف العام في علم من العلوم أكثر من شعوري به . من ذا الذي تقصد بتعريفك دون غيره ومن ذا الذي استهدفت بصورك هذا ؟

« ج . ج . هردير » J. g. Herder
في كتابه — ... وأيضاً فلسفة لتاريخ الثقافة البشرية —

في أوائل هذا القرن اكتشف المستشرق النمساوي أ . موسل Alois Müsil أثناء زيارته بلاد الأردن قصراً أموياً يسمى قصير عمرة . وقد عثر على كثير من الصور الرمزية لرسمين يونانيين مرسومة فوق جدران هذا القصر كان من بينها صورة تمثل امرأة ذات رداء أبيض خط بجانبها الكلمة اليونانية القديمة *εμπυρε* التي تعني النظر حقيقة والظن والإرتياب والشك مجازاً^(١) . وإنا لتتساءل بهذه المناسبة أنسربت فلسفة اليونان اللادرية جميعها إلى فلاسفة العرب ؟ أم كان هؤلاء يمثلون فلسفة شكية خاصة بهم ؟

المنشأ اليوناني

أثرت الفلسفة اليونانية — كما هو معلوم — تأثيراً فعالاً في الحضارة الإسلامية العربية . فهل كان للفلسفة الشكية اليونانية أثرها أيضاً في هذه الحضارة ؟ — إن الباحث ليس بمض آثارها في المؤلفات العربية . وما أورده المؤرخ أحمد بن أبي يعقوب بن واضح المعروف باليمقوي المتوفى سنة ٢٨٤ هـ في تاريخه بمد مثلاً واضحاً لما ذكرناه ، فإنه روى عن قوم « يقولون لا علم ولا معلوم » واحتجوا باختلاف الناس وانتصاف بعضهم من بعض ، وقالوا : نظرنا في قول

(١) راجع « قصير عمرة » (فينا ١٩٠٧) الجزء الأول ص ٢٢٩ والصورة في الجزء الثاني لوحة XXIX

الناس المختلفين فوجدناها مختلفة غير متفقة . . فأصبناهم أهل تكافؤ وتجار تدور الغلبة عليهم جميعاً بالاستقواء بينهم تقوى هذه (الطائفة) مرة ومخالفتها (مرة) أخرى فلم نصب عند طائفة منهم فضلاً . . ولم يبق للعلم موضع يوجد فيه ولا للحق مذهب يصواب منه فقضينا أنه لا علم ولا معرفة » (تاريخ اليعقوبي طبع في ليدن ١٨٨٣ م الجزء الأول ص ١٦٦ و ١٦٧)

لم يذكر اليعقوبي في روايته هذه سوى أفكار بعض فلاسفة اليونان القدماء من السوفسطائيين . ويقرر لنا أبو نصر الفارابي الفيلسوف المشهور المتوفى سنة ٣٥٩ هـ . هذا المذهب ، أى مذهب الذين يقولون بتكافؤ الأدلة ، في إحدى رسائله حيث سئل « عن الأدلة هل تكافؤ حتى يوجد للشيء وتقيضه دليل قوى ويكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل تقيضه أم لا ؟ » (رسالة في مسائل متفرقة طبعة حيدر آباد ١٣٤٤ هـ ص ١٥ رقم ٢٨) . ونوه الفارابي كذلك في رسالة أخرى عن الفرقة الفلسفية اليونانية التي « تسمى المانعة — لأنهم يرون منع الناس من العلم — و (هذه الفرقة تنسب إلى فورن وأصحابه) » (١) . وفي طبيعة الحال ليس فورن سوى Pyrrhon الفيلسوف الشكي اليوناني المشهور الذي روى أنه ذهب إلى القول بتناقض الأشياء ἀντιλογία وبالوقوف عن المعرفة ἐποχή وخاصة إلى القول بتوازن قوى الكلمات ἰσοδθένεια τῶν λόγων . وقد دلت المستشرقون منذ زمن على أن عبارة « تكافؤ الأدلة » السالفة الذكر ما هي إلا الترجمة العربية للعبارة اليونانية ἰσοδθένεια τῶν λόγων (٢).

(١) رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة نشرها Dieterici ليدن ١٨٩٠ م ص ٥٠ .

(٢) انظر I. goldzeiher في مجلة المستشرقين الألمانية ZDMG مجلد ٦٢ (١٩٠٨ م) ص ٣ وأيضاً S. Horovits, Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern (برسلو ١٩١٥) ص ٦ وغيرهما .

وبهمنا أن نذكر أن القول بتكافؤ الأدلة لم يرد فيما روى من أفكار الفلاسفة اليونانيين القدماء فحسب بل تعترضنا هذه الكلمة مرة أخرى عند البجاجة الأندلسي المشهور الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري المتوفى ٤٥٦ هـ الذي قال عنه المستشرق الإسباني آسين بلاسيوس إنه كان أول مؤرخ للأفكار الدينية في العالم . ويحدثنا التاريخ أن الأندلس كانت وقتئذ مسرحاً للتطاحن الديني والصراع بين المعتقدات المختلفة . وقد تمخض هذا الصراع عن طبقة من المفكرين الأحرار والباحثين ذوي الوعي الذين قالوا بالتشابه بين الأديان حتى انتهوا إلى نكرانها ودمجها جميعاً . وقد أفرد ابن حزم في نهاية كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » (الجزء الخامس ص ١١٩ وما يليها) فصلاً خاصاً عن هؤلاء الباحثين الأحرار ذكر فيه أنهم كانوا يزعمون بتكافؤ الأدلة . وفسر ابن حزم رأيهم فيما يلي : « معنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه بل دلائل كل مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات وقالوا كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل يتنقض : » ويقسم ابن حزم أصحاب هذا المذهب إلى طوائف ثلاث : الطائفة الأولى منهم وهي أشد منهم تمصباً تضع كل شيء موضع الشك لدرجة أنها لم تثبت وجود الخالق ولم تنفخ وتزعم أنه لا وجود للحق لأنه « غير بين إلى أحد البقية ولا ظاهر ولا يميز أصلاً » أما الطائفة الثانية فهي وإن أثبتت وجودية الخالق فقد راحت تبث الشك في النبوة زاعمة أنه ليس ثمة بين الأديان دين على حق ودين آخر على باطل . وقد انصب شك الطائفة الثالثة على كل شيء ما عدا وجود الخالق والنبوة ، ويستنكر ابن حزم ما أجمعت عليه الطوائف الثلاث استنكاراً شديداً فهو بذلك يساير الذين طالبوا بقتل كل من قبض عليه من هؤلاء الفساق الذين لا دين لهم واستئصال شأفتهم وإراحة العالم منهم إذ أنهم كالأفاعي والمقارب أو أفسر منها .

وما رواه ابن حزم يفيدنا بأنه — خلافاً لليعقوبي والفارابي — لم يقتنع بتمدد بعض آراء المفكرين المتقدمين من ذوى الأفكار البالية بل راح يحدثنا عن عقائد لبعض معاصريه أثارت ضجة في الأوساط الدينية وفتحت الباب على مصراعيه للأفكار الشكية تدرجاً إلى الأديان فأصبحت لها خطورتها بعد أن كانت في البداية مجرد أفكار لا علاقة لها بالأديان غير مكتنزة بالعقائد والمذاهب ذات الصبغة الدينية . ومن هذا يبدو الفرق واضحاً جلياً بين آراء فلاسفة الإغريق القدماء المتشككين وبين الآراء الثورية الحرة التى نشأت في رؤوس بعض مفكرى العرب .

المفتى الفارسي :

وقبل أن تنمادى في الحديث عن الشك والمتشككين في الإسلام نلجأ إلى نسخة خطية من كتاب الفصل لابن حزم توجد في مدينة ليدن بهولاندا يقول واضعها — بعد ذكر قوم لم يترفوا بحق دين واحد دون آخر ؛ ويقولون بشكافؤ الأدلة — : « وهذا كان مذهب برزوية الطيب الفارسي مترجم كتاب كلية ودمنة » .^(١) ويشير صاحب هذه الإضافة إلى الطيب الفارسي الشهير الذى ترجم كلية ودمنة من الهندية إلى الفارسية القديمة بناء على طلب كسرى أنوشروان فى القرن السادس للميلاد . وبهنا كثيراً من المقدمة المنسوبة إلى برزويه ؛ الجزء الذى وصف فيه المؤلف ما رآه من تناقض الأديان وتنافرها واشتباه أمرها عليه حيث يقول : « وجدت الأديان واللل كثيرة من أقوام . . . وكلمهم يزعم أنه على صواب وهدى ، وأن من خالفه على ضلالة وخطأ . والاختلاف بينهم فى أمر الخلق والخلق ومبتدأ الأمر ومنتهاه وما سوى ذلك شديد ، وكل على كل مزروله عدو مميح وسألت ونظرت فلم أجده من أولئك أحداً إلا يزيدنى فى مدح دينه

(١) ذكر هذه النسخة المستشرق م . شريتر M. Schreiner فى مجلة ZDMG مجلد ١٢ (سنة ١٨٨٨) ص ٦٥٩

وادم دين من خالفه ، فاستبان لى أنهم بالهوى يحتجون وبه يتكلمون لا بالعدل ، ولم أجده عند أحد منهم فى ذلك صفة تكون عدلاً وصدقاً يعرفها ذوى العقل ويرضى بها . فلما رأيت ذلك لم أجده إلى متابعة أحد عنهم سييلاً (كلية ودمنة نشرها شيخو الطبعة الثانية بيروت ١٩٢٣ م ص ٣٣ و ٣٤) .

ابن المقفع

« فا رأيت الحق فى الأديان * أن أقبل الدعوى بلا برهان »

كذلك لخص أبو يعلى محمد بن الهبارية أحد الشعراء المتأخرين^(١) هذه الفكرة الرئيسية الشكية ، التى طالما تساءل الباحثون عن مصدرها فيما مضى . ولقد ظن المستشرقون منذ وقت طويل أن « باب برزويه » هذا هو من بنات أفكار ابن المقفع الذى ترجم — كما هو معلوم — كتاب كلية ودمنة من اللغة الفارسية القديمة إلى اللغة العربية . وقد اتهم ابن المقفع فى بداية عصره بالزندقة وزعم منهموه أنه أراد أن يتخذ من اسم برزويه ستاراً يستتر خلفه بأراءه التشككية . ودليلنا على هذا الزعم ما جاء فى كتاب « الهند » للبيرونى الذى أورد فيه أن ابن المقفع قد أضاف مقدمة برزويه إلى كتاب كلية ودمنة « قاصداً تشكيك ضعيفى العقائد فى الدين »^(٢) بيد أن المستشرق الألمانى المرحوم بول كروس Paul Kraus فند هذا الرأى على ضوء ما حققه فى مقدمة كتاب المنطق لبولس الفارسي Patilüs Persa أحد معاصرى برزويه (راجع مجلة الدراسات الشرقية RSO ج ١٤ سنة ١٩٣٤ ص ١٤ وما يليها . وترجم هذه المقالة إلى اللغة العربية عبد الرحمن بدوى فى كتابه « من

(١) نتائج الفطنة فى نظم كلية ودمنة طبعة بمبي ١٣١٧ هـ ص ١٥

(٢) طبع سخاو لندن ١٨٨٧ ص ٧٦ راجع كتاب شرح حال عبدالله بن المقفع (فارسي) لمباس إقبال برلين ١٩٢٦ ص ٤٥

تاريخ الإلحاد في الإسلام» القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٤ وما يليها) . وإذا جملنا مقدمة كتاب بولس الفارسي وما جاء في قول برزويه من الأفكار الشكية موضع المقارنة ، ألفينا المطابقة جلية واضحة . ونخرج من هذا إلى أن الديانات المختلفة قد أصيبت بالتصدع والتفكك وتطاحت بينها الأفكار واحتدمت المفازعات حتى بلغت الذروة ، مما أدى إلى انفجار الآراء الحرة وأطلق العنان للأفكار الشكية . وقد كان كل ذلك يجري إبان انهيار الدولة الساسانية قبل فجر الإسلام في بلاط كسرى أبو شروان الذي ساعد على التعمق في البحث وإنارة الطريق أمام الباحثين عن الحقيقة ، واستدعى لذلك الفلاسفة اليونانيين السبعة من أئمتنا سنة ٥٢٩ للميلاد . وفي مثل هذا الجو المشحون بالآراء الجريئة يصبح في الإمكان أن يكون ابن المقفع قد تشرب هذه الآراء في عصره ولعله أضاف بعض آرائه الشخصية .

والحقيقة أن الدارس لشخصية ابن المقفع يجد عاشر هدفاً لسهام خصوم عتاة ، طالما قذفوه بأقبح التهم لاسيما بتهمة الزندقة والانضواء تحت راية المانوية أو المجوسية التي كان أحد أتباعها قبل اعتناقه الإسلام . ومحدثنا بهذه المناسبة القاسم بن إبراهيم الإمام الزيدى (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) — وهو من ألد خصومه — في كتابه « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله » زاعماً — وما أكثر زعمه — أن ابن المقفع قد خاطب الناس قائلاً : « أخرج السلطان الجاهل الذي يستر عليك الجمالة ويأمرك ألا تبص ولا تطلب ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعلم . فإنك لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع فأناك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس في السوق شيء أفضل مما دعاك إليه لكرهت أن تصدقه وخفت الفتن والخديعة ورأيت ذلك ضعفاً ومجزأ

منك حتى تختار على بصرك ، وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصراً (١) . وسواء التزم أبو القاسم الحقيقة فيما أورده في كتابه عن ابن المقفع — واكتفينا منه بالقليل — أم انحرف عنها ، فإننا نجد من خلاصة البحث ومما رواه الباحثون أدلة تشير إلى شهرة ابن المقفع بالأفكار التي نحث الناس على نقد العقائد الدينية الموروثة ، والعمل على تحطيم القيود التي تقيد حرية الفكر . أمن الإنصاف أن يهتم رجل كان المقفع بالزندقة وهو يناضل في سبيل الحرية الفكرية ؟ — لنترك الأستاذ خليل مردم بك يبيننا عن هذا السؤال برأيه المترن : « إذا قصدوا بالزندقة جحد أركان الإسلام ومخالفة أحكامه والطمع عليه والكيد له فإن المقفع لم يثبت عليه شيء من ذلك . وإن أراد بها التهاون في الفرائض وصحبة التهمين في دينهم والتفكير الحر فقد يكون ابن المقفع زنديقاً » (ابن المقفع لخليل مردم بك — من سلسلة أئمة الأدب رقم ٢ — طبع رمشق ١٣٤٩ ص ٥٥) .

أبو بكر الرازي

وترك جانباً ذكر بعض معاصري ابن المقفع من الشعراء والأدباء كبشار بن برد ومطيع بن إياس أو الشلمغاني وابن أبي عون البغدادي لأنهم يحتاجون إلى بحث أكثر تفصيلاً ونعرج على مفكر من أكبر من عاش من المفكرين الأحرار وهو أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي (المتوفى سنة ٣١١ أو ٣٢٠ هـ) الذي عرفه

(١) قام بنشر هذا الكتاب وترجمته المستشرق الإيطالي م . جويدي M. Guidi في روما سنة ١٩٢٧ (انظر ص ٢٦ و ٢٧) . وكان أول من أشار إلى أهمية كتاب القاسم المستشرق الألماني م . شريتر Schreiner في مجلة ZDMG مجلد ٥٢ (١٨٩٨) ص ٤٧٤ حاشية ١ . — وقد دلت الأخ فؤاد سيد عمارة أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية على نسخة خطية قديمة جداً لهذا الكتاب يرجع تاريخها إلى بداية القرن الرابع الهجري توجد تحت رقم ١٦٨ علم الكلام في مكتبة صنعاء باليمن . ولأن النسخ المستعملة لكتاب جويدي كلها جاءت بعد القرن الثامن الهجري ولا بد من الرجوع إلى هذه النسخة القديمة إذا أراد الباحثون أن يستأنفوا التحري عن مصدر هذا الكتاب المسموع والوثوق من حقيقته .

الشرق والغرب منذ القدم طبيباً عبقرياً وعالماً طبيعياً وفيلسوفاً أيضاً ، ولو أننا لم نعتز له على مؤلف واحد من مؤلفاته الفلسفية الكثيرة حتى جاء المستشرق السالف الذكر يوال كراوس سنة ١٩٣٩ م بما وجدته من بقايا رسائله الفلسفية وتعليقات بعض خصومه الذين يتحدثون عن مذهبه ، وعلى رأسهم مواطنه أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي أحد دعاة الإسماعيلية الذي ورد في كتابه « أعلام النبوة » أن أبا بكر الرازي سأله ذات مرة أثناء إحدى المفاظرات التي كانت تقام بينهما : « من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلى على بعض ويؤكد بينهم المداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ! » (رسائل فلسفية للرازي ص ٢٩٥) .

ويطلب على الظن أن هذا الفصل مشتق من كتاب لأبي بكر الرازي كان اسمه مخاريق الأنبياء الذي أنكر فيه النبوة ونقد الأديان ، وحمل على أهل الشرائع حملة شعواء ؛ لأنهم « أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفموا النظر والبحث عن الأصول وشددوا فيه ونهوا عنه ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة ، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رووها »^(١) .

ونجد رواية أخرى تربنا بوضوح إنكاره فكرة الوحي المتناقلة وشكه الغالب إذ يقول : « رأينا اعتماد المقلدين في اعتقادهم صحة مذاهبهم على تصديق أسلافهم تعظيم أئمتهم وكثرة مساعدتهم ... وإن كان ذلك حقاً لهذه الملة فكذلك سبيل اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أهل الملل ... فإن النصرانية حق برومية وباطل في سائر البلدان ، كذلك اليهودية حق بالخزر وباطل في سائر البلدان ، والمجوسية حق أيام الأكاسرة وباطل في دولة الإسلام . وإن وجب ذلك وجب أن

(١) لم يضم كراوس هذه الرواية الهامة — والروايتين التاليتين أيضاً — إلى كتابه المذكور بل نشرها من قبل في مجلة Orientalia جزء ٥ (١٩٣٦) ص ٣٥٨ وما يليها .

يكون الشيء حقاً باطلاً وهذا خلف »^(٢) . ويوحى إلينا هذا القول بأن هناك تشابهاً كبيراً يربط بين الرازي وبين مذهب أهل تكافؤ الأدلة الذي تحدثنا عنه من قبل بيد أننا نجد الرازي أشد منهم إمعاناً في مهاجمة الأديان وأعنف قدراً . وأقوى أنواع الشك وضوحاً عند الرازي هو ما يتحدث عنه أبو حاتم في روايته الآتية : « إن سئل — قال أبو بكر الرازي — أهل هذه الدعوى (الدينية) عن الدليل على صحة دعواهم استطاروا وغضبوا وهدروا دم من بطالهم بذلك ونهوا عن النظر وحرصوا على قتل مخالفينهم . فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان وانكتم أشد انكتم »^(٣) . وما أشبه ذلك القول بأقوال أهل الشك المعروفين لاسيما قول الفيلسوف الفرنسي بليس باسكال في كتابه « أفكار » وهو الذي عاش بعد الرازي بسبعة قرون وكان نقياً برغم تشككه : « الحقيقة لا مكان لها في هذه الدنيا فهي ضالة بين الناس لأنهم يجهلون » (Pascal, Pensées رقم ٨٤٣) .

إن ما ذكرناه حتى الآن يمكن أن يقودنا إلى الأخذ بما زعمه القائلون بأن الرازي كان في طليعة الرواد المنورين من عهد الاستكشاف الأوروبي في ميدان الفكر لدرجة أن بعضهم قد زعم بأنه كان « فولتير الشرق » .

ولكن هل من الصواب أن نقيس هؤلاء الرجال من أهل الفكر الذين بزغوا في المصور الأولى والوسطى الإسلامية بمقياس الفكر الأوربي الحديث والآزى فيهم إلا أصحاب مذهب العقل المتجرد والرأى الحر اللاديني ؟ لا بد أن نعود إلى شعار بحثنا الذي يشير إلينا بضعف التعريف العام والذي يعكس لنا التعبير الإغريقي القديم ἀνωμαλία πραγμάτων (عدم مساواة الأشياء) وهو تعبير شكى حقيق . ولا بد أيضاً من الاعتراف بالفرق الواضح بين الظواهر الفكرية في الغرب والشرق .

(١) Orientalia جزء ٥ ص ٣٦٧

(٢) Orientalia جزء ٥ ص ٣٥٨ .

ومن أجل هذا نعتقد أنه من مجافاة الحقيقة وضع مذهب الشك الشرق والشك الغربى في كفة واحدة .

ويؤيد هذا القول تأييداً حاسماً ما نلحقه عند الرازى في الجانب الآخر من شخصيته ذات الصبغة الدينية المناقضة لأقواله الشكية المجردة . وبأئتنا داعية آخر من دعاة الإسماعيلية هو الشاعر الفارسمى المشهور أبو المعين ناصر بن خسرو المتوفى سنة ٤٨١ هـ ذا كراً في كتابه « زاد المسافرين » مذهب أبى بكر الرازى في ماهية العقل وأهميته من حيث حياة النفس الروحية بما يلى : « أحدث (الله) الإنسان وأرسل العقل من جوهر إلهيته إلى الإنسان في هذا العالم لكي يوقظ النفس من نومها في هيكل الإنسان ولكي يريها — بأمر البارى سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها خطأ ... وأن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس تعلقت بالهوى فلتتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى (تلك الهوى) وجود ، حتى إذا علمت نفس الإنسان تلك الحال ... فإنها تعرف العالم الملوئ وتحذر من هذا العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعم . وقال : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ... » (١) . ومن هنا يتضح لنا أن فلسفة الرازى لم تكن فلسفة شكية بالمعنى الشكى المفهوم ، ولكنها كانت فلسفة شكية ذات معنى خاص ، وهو المعنى الذى اشتهر به الفلاسفة الشرقيون دوماً . ونقصد بهذا المعنى أن الفلسفة الشرقية سواء كانت شكية أم غير شكية ، لا تفصل بين فكرة الوحي وفكرة العقل كما نشاهد ذلك بشكل غالب في الفلسفة الغربية ، بل هى رغباً عن حلاتها العنيفة ضد العقائد المترمة تبنى اتجاهاتها على أسس دينية .

(١) زاد المسافرين باللغة الفارسية طبعة برلين ١٣٤١ هـ . والترجمة العربية المذكورة هنا لبول كراوس ، راجع رسائل فلسفية لرازى ص ٢٨٥ .

أبو المصطفى المعرى :

ها هو ذا المعرى الفيلسوف الشاعر كبير شعراء العرب وفلاسفتهم يكشف لنا بوضوح الدليل على رأينا في الفلسفة الشكية العربية بكثرة ترديده الأفكار التحررة التى تحمل معنى السخرية بالمعتقدات الدينية والمقائد الموروثة . لاسيما في ديوان اللزوميات الذى يزخر بأراء متشابهة لأراء المفكرين المتشككين كالرازى وابن المقفع وغيرهم . ولا نورد هنا إلا قليلا من هذه الأبيات التى تبدو فيها الروح الشكية على حقيقتها :

هفت الحنيفة والنصارى ما اعتدت ويهود حارت والمجوس مضللة
إثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له (١)
وأيضاً :

دين وكفر وأنباء تقص وفقر قان ينص وتورا وإنجيل
في كل جيل أباطيل يُدان بها فهل تغرد يوماً بالهدى جيل ؟ (٢)
كما أنه يصرخ بأصحاب الأديان المختلفة :

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما ديانانكم مكر من القدماء (٣)
ويذكرنا قوله :

والحق كالشمس وارتها حنادسها فما لها في عيون الناس إشراق (٤)
بما جاء عند الرازى من قوله في اندفات الحق أشد اندفان وانكثامه أشد انكثام . ومثل هذا لدى أبى الملاء أيضاً :

وقد غابت نجوم الهدى عنا فاج الناس في ظلم دمه (٥)

(١) ديوان لزوم ما لا يلزم الطبعة الثانية مصر ١٣٤٢ جزء ٢ ص ٢٠٨ و ١٨٣
وجز ١ ص ٥٤ و ٢ ص ١٢٥ و ٣٦٢ .

ويقر أبو الملاء من هذا الصراع النفسي القاتل لاجئاً إلى العقل الذي طالما
اتخذته كثير من المفكرين من قبل ومن بعد ملاذاً يلوذون به إذا ما دهمهم مثل
هذا الصراع :

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء !
ويذهب إلى أبعد من ذلك بقوله :

أيها النسر إن خصصت بعقل فأسأله فكل عقل نبى^(١)
بيد أن هذا الصوت لم يكن هو الصوت الأخير الذي نسمعه من أبي الملاء
فهناك صوت آخر له يخرج إلينا صارخاً بالشكوى من أنه ليس سجين عيسين فقط
بل هو أسير ثلاثة جدران سوداء مظلمة مازارها نور وما اكتنفها ضياء :

أراني في الثلاثة من سجونى فلا تسأل عن الخبر النبى
لفقدى ناظرى ولزوم بيتى وكون النفس فى الجسد الخبيث^(٢)

ولقد لخص أبو الملاء المعنى قصة حياته فى هذين البيتين . وبالرغم من هذه
القضبان التى يعيش وراءها زاء لا ينكر إيمانه بالخالق عز وجل إذ يقول :

إذا سألتوا عن مذهبي فهو بئى وهل أنا إلا مثل غيرى أبلى
خلقت من الدنيا وعشت كأهلها أجدت كما جدوا وألحوا كما ألحوا
وأشهد أنى بالقضاء حللتها وأرحل عنها خائفاً أتأله^(٣)

وهذا البيت ذو أهمية خاصة لأنه ترجمان صادق المعانى والأفكار التى جاء بها
كتاب ثان له : (الفصول والغايات فى تمجيد الله والمواعظ) الذى ظل مجهولاً لنا
حتى كشف جزءاً منه العالم المصرى عبد الدين الخطيب سنة ١٣٣٧ بمكة^(٤) .

(١) لزوم ج ١ ص ٥٥ وج ٢ ص ٤٣٩ وج ١ ص ١٨٨ .

(٢) لزوم ج ٢ ص ٤٠٦ .

(٣) نشر هذا الكتاب محمود حسن الزناتى سنة ١٣٥٦ هـ . بمصر . ووضع المستشرق
الألماني المرحوم أ . فيشر A. Fischer دراسة عنه ظهرت فى مؤلفات المجمع العلمى السكسونى
بلييسك سنة ١٩٤٢ .

وقد تضاربت الآراء حول هذا الكتاب المسجوع بعد نشره ولا تزال بعض
عباراته النازراً غامضة عند الباحثين . وسنتصيد من صفحاته بعض النقاط التى
تلقى الضوء على نفسيته العامة التى تنطوى على صراع داخلى عنيف تدور رحاه بين
الشك واليقين . يقول : « ما آمل فقد فقدت أبوى » ، وأخذت الشيبية من يدى ،
ومشيت إلى الأجل على قدى ، حتى كدت أطؤه بأخصى ، ووقع كل الأيام على ،
ونظرت عين النية إلى ، آن اشتعال الوضع بفرقى ، وأنا لا أفارق النوى ، وأصبح
أخا السلامة الحى ... »^(١)

وبينما توضح لنا هذه الكلمات الجانب الأول من شخصيته — ذلك الجانب
الذى عرفنا عن طريقه المعرى — نرى الكلمات الآتية تمكس لنا صورة الجانب
الثانى من شخصيته المزوجة : « عليم ربنا ما عليم ، أنى ألفت الكلم ، آمل رضاه
المسلم ، وأتقى سخطه المؤلم ، فهب لى ما أبلغ به رضاك من الكلم والمعانى
الغراب ... »^(٢) . وما أحسن قوله : « وعظم عفو الله خطراً ... كرم ربنا
مقتدراً ... وحسن خبر الله خبراً ... ولا شئ عن ربك يوجد مستقراً ... فأكثر
من خوف الله سهواً ... والله الملك مسيراً ... واجمل الرحمة رب لنا مطراً ... ومن
يرد الله قدراً ! »^(٣)

وينتهى بنا ما اخترناه من مؤلفات المعرى على ندرته ؛ إلى أن أبا الملاء لم يدع
الناس إلى الشك والتشاؤم فحسب بل هو يعظم بتقوى الله وعبادته .

(١) الفصول والغايات ص ٢ = دراسة فيشر ص ٥٣ .

(٢) الفصول ص ٦٢ راجع دراسة فيشر ص ٩١ .

(٣) الفصول ٤٧٦ = فيشر ص ٧٣ . كتب المستشرق الألماني ر . هارتمان
R. Hartmann فى أسلوب هذا الفصل فى مؤلفات المجمع العلمى البروسيانى ببرلين سنة ١٩٤٤
عدد ٢ ص ٦ وما يليها .

وأخيراً نخرج من بحثنا هذا إلى الاعتقاد الراسخ بأن الفلسفة الشككية العربية كانت ولم تزل دائرة على محورها الديني ، وأن أهل الشك كانوا كلما تعمقوا في شككهم ارتدوا في النهاية خاضعين للمثل العليا المرتبطة بالدين ، وراحم يتوسلون إلى الخالق وينحنون أمام قدرته . ونسوق بيتاً للمعري الأعمى البصير دليلاً على ما ذكرناه ولرباً لدراستنا :

قضى الله فينا بالذي هو كأن^(١) فتم وضاعت حكمة الحكماء

الدراسات التي كتبها الأستاذ كريم وكلمها باللغة الألمانية

١ — انكسار مملكة الصليبيين في القدس سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧ م) حسبما يصفه عماد الدين الكاتب الأصفهاني : صنف سنة ١٩٤٧ وقد طبع سنة ١٩٥٣ في مدينة ويسبادن

Der Sturz des Konigreichs Jerusalem 583/118 in der Darstellung des Imad ad-Din al-Katib al-Isfahani. O. Harrassowitz, Wiesbaden 1952.

٢ — عرض ماجمه الأستاذ^(٢). نولده لتتمة القواميس العربية : مجلة الجمعية الشرقية الألمانية المجلد ٩٩ (١٩٤٩) صفحة ٩٣ وما يليها

Theodor Nöldekes Sammlungen zum Arabischen Wörterbuch : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 99 (1945-49), 93-102.

٣ — معنى تعريف العقل عند يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف العرب ويبحث عن تحديده ونشأته ١٩٤٩ (غير مطبوع)

Die Lehre vom Intellekt bei dem "Philosophen der Araber" Ya 'qub ibn Ishap al-Kindi 1949.

٤ — معجم الشواهد التي جمعها ت. نولده من متون اللغة العربية الفصحى الجزء الأول طبع في مدينة برلين سنة ١٩٥٣

Theodor Nöldekes Belegwörterbuch zur Klassischen Arabische Sprache, bearbeitet und herausgegeben. Erste Lieferung W. de Gruyter u. Co., Berlin 1952

٥ — النقوش العربية في جامع قره كوي (بالقرب من بولوف تركيا) مقالة

منفصلة عن تقارير مجمع العلوم المتساوي ، المجلد الخامس والسبعون ، الجزء الأول
صفحة ٦٨ وما يليها — فيينا ١٩٥٣

Die arabischen Inschriften der Moschee von Karaköy bei Bolu:
SA aus F.K. Dörner, Bericht über eine Reise in Bithynien,
Osterr. Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Kl., Dengs-
chriften Bd. 75/1, Wien 1952.

٦ — دراسات في علم اللغة والقواميس العربية القديمة (تنشر في مجلة
أورينس) — Oriens — منذ ١٩٥٣

Studien zur altarabischen Lexikographie. 1953 ff.

أصول الجمال

في الفن الإسلامي (*)

للمستشرق الأستاذ غاستون فييت G. Wiet

(*) نشرت هذه المحاضرة بالعربية في مجلة المشرق (المجلد ٣٤ ، ١٩٣٦ ، ص ٤٨١ —
٤٩٦) وكانت ألفت في معهد الآداب الشرقية ببيروت بعنوان *L'Esthétique de l'art musulman* ، وقد سمح لنا الأستاذ فييت بنشرها في التنقي .

تمهيد

أخذت على نفسي القيام بمهمة شائقة ولكنها دقيقة ، وهي أن نقدر معاً الأسباب التي تدفعنا إلى تذوق الفن الإسلامي . لا مشاحة أن الألفة والتمرين ضروريان في تفهم مظاهر الفنون جميعها . بيد أنهما ، على ما يظهر من أقوال أرباب الشأن ، أشد ضرورة في تفهم آثار الفنانين المسلمين ، منهما في تذوق أي فن آخر . ولهذا رأيت أن أستميل انتباهكم لازدهار فن عجيب كان من حسن حظي أن أخصص بدراسته حياتي كلها . ولنبدأ إذاً بتعيين أصول الجمال المشتركة في ما ظهر من الآثار الفنية في مختلف مناطق الإسلام ، عاملين ، قدر المستطاع ، على تحديد ميولها ومراميها :

نظرية التجريم

من الثابت أن القرآن لم يهتم بإنشاء نظرية فنية معينة ، ولم يهتم النبي نفسه بشيء من ذلك أيضاً على ما رجح . ولكن الفقهاء ، قادة الدين الإسلامي ، عملوا شيئاً فشيئاً على بناء تلك النظرية الضيقة عدوة الحياة والفن . ولا يخفى أن أرباب العقائد في جميع الديانات يبدون صرامة شديدة يقاومون بها مظاهر الحياة المترفة الكسولة . على أننا نعتقد أن نسبة الكفر إلى من يجرب تمثيل الكائنات الحية لم يكن ليؤثر وحده في شمول نظرية التجريم . إنما هناك سبب آخر ، هو اعتقاد الشعوب الأولية بأن الصور تحمل في نفسها مخاطرة ، حتى لا يحسن للإنسان أن يتعرض لها . هذا هو السبب الأصيل الخفي في تشييد تلك العقيدة التشريعية ؛ وهو مادفع عدداً من كبار الفنانين إلى احترام هذه الصرامة في شجب الصور الحية ؛ بل إلى السير بعوجها . فنتج أن الفن الإسلامي ، في أساسه ، مما كس لتصوير الكائنات الحية . ومن ثمّ قد أخذ أصولاً للجمال خاصة به ، توافق هذه

النظرية التي كانت تزداد صرامة وشدة تطبيق عصراً فمعصراً ، على الرغم مما كان يظهره بعض الأمراء المسلمين من ميول فنية لا تتفق مع مبادئ التحريم . ومهما يكن من وفرة الآثار الشاذة عن القاعدة العامة ، تلك الآثار التي يزداد عددها يوماً فيوماً ، فإن الفن الإسلامي قسّش ، منذ نشأته ، عن مظاهر عامة للأصول الجمالية خارجاً عن تمثيل الطبيعة الحية . وقد وجّه هذه المظاهر متوقفاً فيها ، على بعده عن الحياة ، إلى شيء من الحركة والأناقة نتج من صفات فنية حقاً تستند خاصة إلى الرشاقة وتناسب الأقسام . حتى ليحار التأمّل في موضوع إعجاب الأئمّة ، أهو تلك الألفة المتناسبة في توزيع الزخارف ؟ أم تلك الوفرة في تنويعها وترتيبها رامية إلى تمثيل مرميات هندسية ، أو جنة من الأزهار النضرة ، أو رسوم مستطابة في غرابتها وتفننها .

وإن من يتعمق في درس مظاهر هذا الفن ، يرى أن الدين الإسلامي لم يفرض على الفنانين إلا قانوناً سلبياً . لقد منعهم تمثيل الصور . وإذا كان هذا التحريم نجح النجاح النسبي في أكثر البيئات والمصور ، فلائنه وافق نزعة أصيلة في نفسية المسلمين من العنصر السامي . أما فيما سوى هذه النقطة . فقد احتفظ الفنانون بحريتهم في إخراج فهم على أي مظهر كان ، مما يدل على أن الدين لم يفرض طريقة خاصة للزخرف ، وبالتالي فهو لم يسن قانوناً إيجابياً للفن .

بين التقليد والابتكار

وهناك نقطة أخرى يجب أن نشير إليها ، وهي أن الفن الإسلامي ، على ما اتصف به من شخصية ، ظل مدة طائراً في حوض البحر الأبيض المتوسط ، قبل أن يتخلص من تقليد الفن البيزنطي ، والفن الفارسي الساساني الذي أثر خاصة في العهد الإسلامي في خلال الآثار البيزنطية نفسها . على أن هنا ملاحظة جديرة بالانتباه وهي : إن يكن الفنانون ، منفذو رغبات الأمراء المسلمين ، قد جروا أولاً على طريقة البيزنطيين اضطراراً وتقليداً ، فقد تابعوا تقليد هذا ، فيما بعد ،

من تذوق للفن البيزنطي ، وعن رغبة في استخدام أهم ما فيه من موضوعات وأساليب أبدفصلها مرور الزمن . فقلدوا ، ولكن من حرية واختيار وإناقة . وإذا يمكننا القول إن الإسلام عمل على الإسراع في تطور طريقة زخرفية فنية كانت تبدو مظاهرها قبل الشروع بنشر الدين الجديد . وقد يصح القول إن المسلمين لم يأتوا بطرق مبتكرة في الزخرفة والزينة على طريقة واضحة ملحوسة ، ولكنهم تناولوا الآثار الفنية السابقة فأدخلوا فيها روح الإسلام ونفسيته الخاصة ، وذلك باقتراحات جديدة أدخلوها في القوالب الزخرفية القديمة ، وبما قاموا به من تنويعات مبتكرة في تلك القوالب نفسها ، بالغوا فيها حتى الإغراق أحياناً ، ولكنهم لم يتجاوزوا حد الألفة والتناسب . كل هذا نشأ فيهم عن ذاك الميل العميق وتلك النزعة الخفية في الإحساس الشرقي . وليس أدل على تذوق بعض الأشكال الفنية ، بل بعض ما وصلت إليه تشعبات تلك الأشكال ، عن ذكر ما كانت تلاقيه من ارتياح وإعجاب تلك التوسيمات البيانية والزخارف اللفظية . فإن بين النوعين صلة دقيقة تظهر في ذلك التطور المزدوج المتوازي بين مظاهر الفن ومظاهر الإنشاء الأدبي العالي . وهكذا لما أراد البناءون المسلمون أن ينتقلوا من الشكل المستدير إلى الشكل المربع وجدوا تلك الزاوية البارزة في العقد ، فأعجبوا بها ، وأخذوا يمدونها أفقياً وعمودياً حتى كونوا طبقات فوق طبقات من تلك الزوايا المختلفة .

ولا شك في أن كل هذه المظاهر يتصل بعضها ببعض فتدل على رغبة أصيلة فطرية في تبسّع الأمور بالتحليل البالغ والتفصيل الدقيق ، حتى يصل الفنان إلى نشوة الحذق والمهارة ، بانتصاره على الصعوبات وتسهيله العقبات من أي نوع كانت ، صارفاً همه إلى كل دقيقة من دقائق المجموع بصقلها وبتفنها وبتفننها فيها ، وكأنها عالم بأسره ، لا يأخذه في ذلك ملل ؟ بل لا يكاد يأخذه خوف التضخم الجزئي ، فالخروج عن تناسق المجموع ، هو ميل طبيعي عرفناه ، منذ القدم ، في مظاهرات الأدب الإنشائي من شعر ونثر . فاستغربنا ، لأول وهلة ، تلك المشاهد المتعددة ،

والتصاوير المتقابلة ، في القصيدة العربية ، لا يكاد يقف الشاعر عند واحدة منها ، إنما يوحيا كلها في سيره ، وإن تكن واهية الصلة بموضوعه الأساسي ، فيعيدد مفاعيلها بواسطة سلسلة من التشابيه تهبط على المطالع من حيث لا يتوقعها . ولا شك أن في الشعر ، كما في الفن السابق الذكر ، مجالاً خاصاً قد لا تسيفه نظائرها الفنية ولا بمقاييسنا الجمالية ، بيد أنه مهما يكن لهذه النظريات والمقاييس من دقة وصواب ، فإننا لا نقوى على دفع الأثر المجيب الذي تحدثه فينا تلك الأحاديث اللطيفة المحيية وإن دارت حول الموضوع الأساسي ، وتلك الصور المتتابعة على غير ترتيب ، وتلك الخطوط الداهية على غير اتجاه بارز ولا غاية ظاهرة . هي الطراوة المنسنة يوليها الفن الإسلامي متأملية بما يعرضه عليهم من ظواهر المفاجآت .

إلى هذه الميزة يجب أن نرد تلك الغرابة التي نشعر بها أمام بعض الآثار الإسلامية إذا ما أردنا تحليلها وتفصيلها ، والتدقيق في درس مركباتها . إننا نجب في بلادنا العربية ، أن يخفى علينا الفنان ما يبذله من جهد ، فيظهر غير مكثرت لما انتصر عليه من صموبات . أما في الشرق فالحالة على غير هذا . فلا نستغرب إذاً موقف الفنان للسلم إذا لم يرم إلى إيهامنا ارتجال فنه ، فهو لا يرتجل ، ولا يرمي إلى الارتجال . إنما يطلما ، في جميع تفاصيل أثره ، على اجتهد متواصل ينفى الاكتفاء بالمظهر الأول . فهو سلسلة من الأوضاع الزخرفية يتقن الفنان كلا منها لنفسه ، ويصرف النظر عن مركزه من المجموع السكلي ، حتى يشبه عمله بعض الاستطرادات والالتواءات الموسيقية حول الموضوع الأساسي ، وكأن تلك الزخارف الهندسية تبرز النقطة الأصلية في الصورة . هكذا القول عن الزخرف الفني الإسلامي ، فهو ينحل بعد درسه وتفصيله كما تنحل العملية الهندسية إلى عناصر بسيطة ، أتى عليها اللهو المابت ، فقدمها وأظهرها بذلك المظهر المركب . حتى أخذت عين المتأمل لأول وهلة ، بما فيها من مظاهر المهارة الفتانة المابتة على غير قياس ولا غاية . أما إذا دقق الفاحص في تحليلها فتبدو له نتيجة درس دقيق طبق فيه الفنان قواعد غير منكورة .

نتيجة التحريم

بق أن نفقش عن الدافع إلى هذا الخصب في الزخارف الهندسية وما يتفرع عنها . وإننا لنجد السبب في تحريم الصور ، ذاك المبدأ الذي صرف الفنانين ، على الغالب ، عن تمثيل الكائنات الحية ، خوفاً من تقليد الخالق في خلقه ، فدفعهم عن تأمل الطبيعة وعن استيعاء مظاهرها الخافلة بالحركة والحياة ، فاضطروا إلى إدخال مبدأ التجريد والرمز في مظاهر فنه جميعاً . فكان أن الفن الإسلامي ، في أساسه ، حول وجهه عن طرق الزخرفة القديمة المستمدة من جمال الطبيعة ، أي من عالمي الحيوان والنبات الحقيقيين . انصرف الفن الإسلامي عن هذين العالمين الخصبين فاستبدل بهما زخرفاً بسيطاً في عناصره الأولى يستمدده من الخطوط الهندسية ، أو الحروف الأبجدية ، أو بعض المظاهر النباتية . ثم يعدد هذه الرسوم المتنوعة على تراكيب وطرائق متعددة الأساليب حتى يحدث تأثيرات فنية حقاً بما فيها من رشاقة ، وألفة ، وحسن وقع شامل . بيد أننا نشعر بوجود التحفظ في إطلاق الحكم على كون الفن الإسلامي لجأ إلى الزخارف الهندسية والخطية ليحلها محل تمثيل الكائنات الحية . إن في هذا القول لمبالغة ، بل فيه فرض نظرية منطقية لا دخل لها في الموضوع . إنما الصواب هو أن الفن الإسلامي ، وقد ضيق عليه بعدم تمثيل الحيوانات والبشر ، وحيل بينه وبين تأمل الطبيعة واستيعابها ، رأى نفسه مضطراً إلى الاتجاه وجهة أخرى . فأجاب الفنان داعي غريزته لاجئاً إلى الشباك الهندسية يدخل فيها بعض العناصر النباتية المجردة عن كل شيء ، إلا خطوطها الأصلية ، وإلى إشكال الحروف الأبجدية ، يتفنن فيها وينوع حتى يخرجها آيات زخرفية رائعة بجلالها ورشاقها . وهكذا غدا الفن الإسلامي ، في مظاهره السائدة ، لايهم أصلاً بنقل الحياة . إنما زعته العامة ترى إلى تجريد المشاهد الحية في الطبيعة حتى لا يبقى منها إلا خطوطها الهندسية فتوحى برسمها عاطفة من الصرامة الباردة يحدها ذاك الشعور الدقيق بجمال التناسب .

الفن والأدب والموسيقى

ولنقل إن هذه التزاويق والزخارف توافق ، في أصلها ، ملكة الأدب العربي الخالص والموسيقى الشرقية . يشعر الفنان الموسيقى بحاجة إلى الدورات الطويلة ، وإلى التنعيم في التواءات لا حد لها تظهر غالباً متوازية في سطحين ، وكأنها لحن ثنوى يرافق « الصوت » الأساسي . أما هذا « الصوت » فيتأيل ويختال مدة بين الثبرات المتنوعة حتى يقطع فجأة دون سبب معقول ، على نعمة قد تبعد عن النعمة القرائية الأصلية . وهكذا القول عن الزخرف ، فقد يقطع فجأة لا لكون الفنان أدرك غايته في التزيين ، بل لأنه أدرك حد الصراع الذي يزخره . ولا يخفى أن هذا الزخرف يمكن أن يقتاج إلى ما لا نهاية له في غيلة الناظر ، كما يمكن لخيالة السامع أن تتابع نبرات « الصوت » السابق الذكر . وهو ما يوافق موافقة تامة تلك الروح الشرقية النازعة إلى التأملات والأحلام .

بعض مميزات الفن الإسلامي

الهرب من الفراغ :

ويجدر بنا الآن أن نشير إلى ما ينتجه هذا المظهر من مبادئ أساسية وجهت أصول الجمال العامة في الزخرف الإسلامي ، فأصبحت قواعد لا يحسر الفنانون على تحويرها . من ذلك أن ما يؤثر فينا أولاً ، نحن أهل الغرب ، إذا ما تأملنا جدران البنايات المزخرفة ، كثرة التزاويق وتتابعها وازدحامها حتى لا تكاد تخفى مساحة طرية ؛ تؤثر فينا بوضوحها ، وبروزها ، وكثرتها ، وقوة ألوانها وأصباغها ؛ فنكاد نميل إلى التحفظ في الإعجاب بها لما تم عنه من رغبة الفنانين في استخدام كل ما لديهم من مساحة ، حتى كأنهم يهربون من الفضاء الفارغ ، وإن تكن جهودهم في ملء كل فراغ توليهم دقة عجيبة ، وكالاً لا بأس به في إظهار التفاصيل ، والزخارف البسيطة ، والآثار الصغيرة الحجم . لا نرى هنا إلى النقد ، ولا إلى إلقاء

درس في الذوق الفني ؛ إنما ندل على أن الآراء الإسلامية لا تتفق ، إلا ما ندر ، مع مبادئ الفن المدرسي المادى في مادة الزخرفة . ذلك أن وفرة التزاويق تظهر ، في نظر الفنان المسلم ، فرضاً لا مناص من إتمامه ، بل تظهر من أخص خصائص ملكته الفنية . وهو لا يقتش ، في إظهار جمال هذه التزاويق ، عن إيجاد الفراغ بينها . بل إنه يلجأ ، على الغالب ، إلى زيادتها والتكثير منها ، فيملق الزخارف بعضها ببعض حتى يغطي الواجهة بكاملها .

الزخرف المسطح :

وميزة أخرى لهذا الفن تظهر بأن الفنان المسلم ينصرف عادة عن النقش والحفر إلى التزيين السطحي الخالي من التواء والبروز . فهو يميل إلى تنظية المساحات في تآزير المحيطان ، بطائفة من الرسوم والألوان المتقابلة والمتتابعة إلى ما لا نهاية له ، على حد ما تراه في تزاويق السجادة . ولم يلبث هذا الميل أن قوى ونشط مقاوماً بنجاح ما عرف ، منذ القدم ، من طرق الزخرف النافر ، حتى تغلب عليه ، فندأ الزخرف المسطح بما فيه من ألوان وأصباغ من عناصر الفن الإسلامي العامة ، أيّاً كانت مادة هذا الزخرف . وكان أهم هذه المواد الخزف القاشاني ، وقد أظهر فيه المسلمون مقدرة فائقة ؛ وذاك الملاط المرخّم الذي بلفوا فيه مبلماً عجيباً في استخدامه لزخارف النقش والتزييل .

وليس من شك في أن أجلى مظاهر الزخرف بلاد فارس ، وهي بلاد الآجر ، فاحتلت الزخارف كل المساحات ، وارتقت رقياً بالغاً في غنى مادتها وكال مظهرها ، وإن من يدرس آثارها ، دون أن يتعمق إلى قواعدها الأساسية ، لا يلبث أن يتحقق وفرة الطرق المزججة والأساليب الفنية فيها ، ويمكن أن زودها كلها إلى ثلاثة أساليب عامة توافق تقريباً ثلاثة من عصور التاريخ .

يظهر الأسلوب الأول باستعمال الآجر المشوى ، المستعمل نفسه مادة للبناء ، فيستخدمه الزخرف كما هو ، مؤلفاً من قطعه صوراً عادية ، هندسية الرسوم في

أكثرها ، قليلة البروز ، يتخللها أحياناً بعض قطع الآجر المنزل . ثم يتسع استعمال هذا الآجر المنزل فيوَلد النقش بالحرف القاشاني . وطريقته أن يُقْتطع في القاشاني المنزل الموحد اللون قطع يركبها الفنان على حدهما ترى في لوحات الزجاج الفوطية ، فيدخلها ضمن حدود رسمه في وزرة الجص أو الملاط . ولا بد في هذا الزخرف من التوضيحية بكل بروز ونقوء . فلا يبقى إلا تأثير الصورة بألوانها المتمددة . وبعد هذا نصل إلى الأسلوب الثالث فيفقد النقش كل تفنن ، وتُستبدل به قطع من الآجر متماثلة تجمع بينها وصلات متوازية ليس غير .

الخشب في الزخرف :

وإذا جاز لنا أن نستنتج رأياً في هذه التفاصيل ، فهو أن طريقة العمل ، أو أسلوبه ، لم تؤثر آتراً توجيهياً في اختيار الأشكال الزخرفية . بل بالعكس ، فإن الزخرف السجادي توسع في استخدام مواد لم يدفع لها في أول أمره . وهكذا يرى المطلع أحياناً على حجارة البناء المنحوتة رسوماً هندسية أوحثها الموافقة بين قطع الآجر ، بل يرى آتراً للزخارف النباتية قلدها الفنان تراويق الملاط المرخم . فلا تبالك العجب من هذا الخشب الزخرفي وكأننا نطلع على فكرة الفنان المسلم الخفية فترى أنه يخجل إذا ما أهمل مكاناً صغيراً دون ترويق . ولناخذ مثلاً القباب المصرية فإن فيها القباب الملساء ، كما أن فيها القباب المضلعة أضلاع البطيخ ، وغيرها منقطعة بالزخارف المحددة الأطراف على نحو أسنان المنشار ، أو بالتراويق المتشابكة منقوشة نقشاً ناتقاً ، يملوها أحياناً صفائح كبيرة من القاشاني .

ولا شك أن الإعجاب يأخذ مأخذه من متأمل أحد جوامع القاهرة الراقية إلى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر لما يبدو فيه من ترف في الزخارف والتراويق . هذا وتاجه الضخم بحنيته العميقة يتوجها عقد من خلايا النحل . وهذا صحنه وجدرانها مبلطة كلها بالرخام المتعدد الألوان ، تتقابل صفائحها في الحيطان أحياناً مفصولاً بينها بالرسوم المتشابكة أو بالكتابات المربعة الحروف منزلة كالفسيفساء .

وهذه أقواس الأعمدة والأبواب ترتكز على قواعد مزدوجة الألوان من عضائب حراء وبيضاء ، أو سوداء وبيضاء ، على أن أقواس الأبواب تلفت النظر خاصة . وهي تتألف من وصلات مفكسة أو مكحلة بالنقوش الزهرية ، كل ذلك من حجارة ملونة تتماكب بالألوان المختلفة ، فيأتي اللون القاقع في الفلق متفلمل الأطراف في اللون الباهت الظاهر به الفلق الثاني . ولكن هذا النقش سطحي أحدث بالصاق رقائيق الحجارة . أما الأغلاق الحقيقية تحت ذلك النقش ، فمادية واقفة عمودياً بالنسبة إلى حنية القوس ، و ترى هذه الوصلات نفسها ، أو الأغلاق الزخرفية ، في أقواس الحنية الدالة على اتجاه القبلة ، وهي المدعوة بالحراب . فيظهر فيها غنى الزخرف والنقش بالتلاعب بالشباك المنزلة بالفسيفساء المتمددة الألوان ، يفصلها أحياناً ، في الاتجاه الممودي ، صف أو صفان من الخلايا تحيط بها أعمدة صغيرة مفردة أو مزدوجة . أما السقوف ، ووصلات الخشب الجامعة بين قواعد الأقواس وصفائح الخشب المنطية أعلى القباب ، فكلها مزدانة بالتصاوير الملونة بالأحمر والأزرق والمذهب . وأثاث الجامع الخشبي كالمئبر ومناضد القرآن ، والأبواب أيضاً مؤلف من صفائح صغيرة مرتبة على أشكال هندسية متمدة الأضلاع والرؤوس ، ظاهرة على شكل الكواكب . وقد يمتزج الماج والمظم بالخشب في هذه المصنوعات . أما الأبواب الكبيرة الضخمة فتكون على الغالب من قطعة واحدة إلا أنها تغلف بقطاء من البرونز تظهر فيه الأشكال الهندسية نفسها .

ولا يخفى أن هذا الخشب الدهش في الزخرف ظاهر بالجمع بين التراويق الصغيرة تراويق لا تتنوع كثيراً إذا ما دققنا النظر إليها ، بل هي مجموعة من الصور النباتية تتشابه فيها الأغصان خاصة وبعض الزهور ، وتتتابع هي نفسها ، على عصابة مبسطة أو مجموعة من الأشكال الهندسية تتصل وتراجع على مساحة لا يحددها حد مقرر . هذا الأسلوب في الزخرف المستند خاصة إلى مراجعة الرسوم المتقابلة يجذب الانتباه كما يجذبه النغم الموسيقي الموحد المردود هو نفسه على طريقة « اللازمة » .

وفوق ذلك ترى أن هذه التراكيب ترضى الطبيعة الشرقية المندفعة إلى الأحلام بل إلى أعمال الخيال في متابعة زخرف ظهر محدوداً بمحدود المساحة المزخرفة . ولما كان هذا الأسلوب مستديماً يبدو ، هو نفسه تقريباً ، في جميع آثار الفن الإسلامي وجب علينا أن نستخرج منه قانوناً عاماً فنتحقق أن الشرق ينعم بلذة قائمة إذا ما سمع أو رأى الموضوع نفسه يتردد إلى ما لا نهاية له . التهرب من الفراغ ، ومراجعة الموضوع الواحد ، هما المبدأان اللذان قادا فناني المسلمين طول القرون الوسطى . فعلينا ، إذا ما أردنا أن نتذوق آثارهم الفنية ، ألا نسهر لحظة عن هذين المبدأين .

عناصر الزخرف الإسلامي

ثم إن درسنا لمظاهر الزخرف الإسلامي بضطرنا إلى رد هذه الظاهر جميعها إلى ثلاثة عناصر مهمة : لوحات الزخرف النباتي ، والشباك الهندسية ، والتفنن الخطي

الزخرف النباتي :

أما المستوحيات النباتية في الفن الإسلامي ، فتعلمنا على أن الفنانين ابتعدوا كثيراً عن الطبيعة في استيحاءهم . فظهرت زخارفهم النباتية في أكثر الأحيان مجردة كل التجريد حتى لم يبق من الجذع والورقة إلا خطوط للرسم المتتابع ، وتكاد لا تتميز في شيء من مواد الزخرف الهندسي المستند إلى الخطوط المنحنية . وإذا أضفنا إلى هذا الأمر ميل الفنان المسلم إلى التناظر والتقابل ، أدركنا كيف توصل هذا الفنان إلى تشويه الطبيعة ؛ لافي تحريف العناصر النباتية في تصويره فقط ، بل في ترتيب هذه العناصر في الصورة الإجمالية . وإذا فهو ينوع هذه الرسوم المنحرفة في الأصل عن الأوراق والأزهار ، فيخضعها لأسلوبه في التزيين ويخرج منها تركيبات واشتباكات على قسط وافر من الابتكار . وقد تتحول الأغصان إلى دوائر متماسة تحيط بورقة أو بعدة من أوراق النبات . ثم يدق

في حروفها ويحددها حتى يوجهها إلى الجهات التي يقصدها في تصميمه الهندسي . وهكذا يستوحى الفنان المسلم في الطبيعة لا ليصور هذه الطبيعة بمظاهرها ، بل ليستخرج منها عناصر تفيد في أسلوبه الهندسي في الزخرف والتزيين . بيد أن هذه الرسوم النباتية بمخايلها النحيفة واشتباكات الدقيقة تبدو على نصيب في سعة التصور ورفعة الإخراج جدير بالإعجاب . ولا بد لنا هنا من جولة قصيرة في مجال الأدب العربي ، فنرى أن آثار هذا الأدب ، سواء أكانت من الشعر أو من النوع القصصي ، تعلمنا خاصة على مثلات محددة للأشخاص لا على شخصيات فردية لها حيويتها الخاصة . نرى فيها مثال « الأميرة » أو مثال « الطفيلي » أو مثال « المحتال الشحاذ » دون أن نجعل شخصياتهم ، كما أننا نرى في الفن الزخرف النباتي رسوماً رمزية تمثل معاً مظاهر الجذع والورقة والزهرة . هي الزهرة الأصلية إلى التجريد والرمز تشترك بين الكتاب والفنانين .

الزخرف الهندسي :

إن تكن هذه الموضوعات النباتية ، بما تحويه من حنايا متألفة متتابعة تظهر رامية إلى شيء من الحركة ، فإن الزخرف الهندسي يردنا حتماً إلى السكون والاستقرار . وفي هذا المجال المستقر الساكن يصبر الفنان المسلم عن رغبته في التشعيب والتعقيد . لم يبتكر الإسلام الأسلوب الهندسي في الزخرفة ، ولكنه حسن فيه ونوع ، ونشره في جميع المناطق الإسلامية . وكان همه الدائم أن يفتش عن قالب جديد يتولد من اشتباكات قواطع الزوايا أو من مزاجية الأشكال الهندسية .

وكان من أقدم العناصر الزخرفية ، وأوفرها إثارة للإعجاب ، الكوكب الخمس الأطراف المدعوعة بخاتم سليمان . على أننا نرى إلى جنبه مختلف الأشكال من ازدواجات الجداول والمقد ، إلى اللوالب ، والدواليب ، والمصائب ، إلى طنوف القناطر البارزة على شكل أسنان النشار إلى الخلايا المستطيلة الخطوط المتشعبة

الأضلاع . وأكثر ذلك جاذبية لإتقانه الفنان وعلوقاً بقلبه تلك التراكيب الهندسية التي تكثر فيها الأشكال المضلعة ، ولا سيما تلك الظاهرة على شكل الكواكب تراها تتعدد في جميع مظاهر الفن الإسلامي ، فتحتل ، في مصر مثلاً ، زخارف السقوف والأبواب والجدران ، والمحاريب ، والمنابر ، والدي ، وتراويق مخطوطات القرآن .

الزخرف الخطي :

بقي أن نشير إلى الدور الذي يمثله الخط في الزخرف الإسلامي . من الواضح أن للكتابة المرقومة غايتها إذا ما دلت على اسم مؤسس الأثر أو صاحبه ، أو إذا ذكرت تاريخ البناء أو العمل ، أو إذا نقلت بعض الآيات القرآنية . فنقول إن الزخرف الخطي ، في هذه الحالة ، عانٍ يضيف إلى مجد الأمراء حمد الله تعالى . ويظهر راجعاً في نظرنا أن الرقم التاريخي التي تقرأها على الآثار البنائية تمت بصفة قوية إلى أصل سحري ينم عن الاعتقاد بقوات لا بشرية ؛ نستدل على هذا بكثرة التحميدات ، والأدعية المندقة على مؤسس الأثر ، وبكثرة النعوت الصالحة الرامية إلى استدعاء البركات واستمطار النعم والرحمات . ويجب أن نذكر أنه ، في بعض الآثار ، كالقلاع والحصون خاصة ، كان الأمراء يأمرهم بحفر أسمائهم دلالة على احتلالهم القلعة أو الحصن ليس غير . أما ما نتحققه من إزال اسم مكان آخر أحياناً فقد لا يدل على تبجح فارغ ، بل على غاية دينية في التقرب من الله واستئزال نعمه .

وإن أبرز الصفات في هذا المظهر للزخرف الإسلامي ، مظهر الخط ، هي الرشاقة وتساوق الأجزاء إلى ألفة المجموع ألفة معجبة . وقد أدرك الفنانون ، منذ القرون الأولى ، ما تكنه الأبجدية العربية من موافقة عجيبة لمظاهر الفن وما يمكنهم استخراجها من مرونة وجلال بواسطة حنايا الحروف المنقذة وسوقها البارزة العمودية . ونشر إشارة سريعة إلى أن هذا النوع من الزخرف الخطي عرف سابقاً

في الإمبراطورية البيزنطية ، وعند الإيطاليين على أول عهدهم بالفن . ولا يخفى أن الخط العربي على نوعين أصليين : الكوفي ، منسوباً إلى مدينة الكوفة ؛ والنسخي ، وهو الخط المادى . أما الكوفي فيمتاز بزواياه القائمة ، فهو خط مقصود فيه التفنن . وأما النسخي فخط عادي نشأ لا يتقيد بمظهر محدد . بدأ الخط الكوفي أولاً على مظهر بسيط ، محفوراً إما حفراً عميقاً ضئيلاً ، وإما حفراً ناتئاً ضخماً الحروف قصيرة . ثم اتصلت به الرشاقة فطالت سوق حروفه العمودية ، وازدادت حنايا غيرها ، ولا سيما في أواخر السجلات ، بالزخارف النباتية المتفرعة للتشابهة على أشكال تأخذ بجملها وأناقها عين التاملين حتى ممن لا يفقهون من قراءتها شيئاً . وقد كان هذا الزخرف النباتي ، في أول أمره ، امتداداً لأواخر الحروف يوافقها في المظهر الإجمالي ، وفي الطول والسمكة . حتى كان آخر القرن العاشر قبدأ النحاتون بابتكار جديد : رأوا أن يخرجوا الجذوع النباتية من جسم الحرف ، وكأنها تخرج من إناه ، فتتشعب إلى مشاهد زهرية أدق وألطف . ثم خطا الفنانون خطوة أخرى عند ما رتبوا مشهدهم على سطحين متتابعين ، فظهرت الحروف الضخمة القوية منقوشة نقشاً وافر البروز على أرضية نحيفة دقيقة من أوراق الزهر والأغصان المتشابكة . ولم يأت آخر القرن الثاني عشر حتى حل الخط النسخي محل الكوفي في شواهد القبور والرقم التاريخية . فكان ذلك أثراً في آثار الحركة الرجعية التي قام بها السنيون لتمفية آثار عقائد الفاطميين الشيعة . وقد كانت حركة قوية عملت عملاً بليغاً في قلب المؤسسات والماديات ، وتحوير الطرق البنائية نفسها ، ولم ينبج منها شيء من الدقائق والتفاصيل مما قد يمكن أن يذكر بأضاليل الماضي . على أن الفنانين لم يلبثوا أن أدركوا أن الخط الكوفي المزدان بالرسوم النباتية أو « الكوفي المزهر » أدعى إلى الزخرف الفني وأقرب إلى ذوق الجمال من الخط المنحني ؛ فاحتفظوا به . وقد طرد رسمياً من مجال الرقم التاريخية ، في نقل الآيات القرآنية والأدعية ، وما إليها مما لم يكن له إلا أثر زخرفي محض .

هذا باختصار أهم ما رأيناه جديراً بالذكر في ميزات الفن الإسلامي العامة .

بقى علينا أن نرد على قول يتناقله الناس عادة ، فينتقدون به عدم الابتكار في الفن الإسلامي .

لروائي الشهور جول رومان Jules Romains كتاب في « ذوى النية الصالحة » Les hommes de bonne volonté يعرض فيه لتحليل ما يقصده كل منا ، في أعماق سره ، عن العالم الخارجي . فيرى أن هذه الفكرة الشخصية ، توافق ، من غير شك ، طبيعتنا الخاصة ، على أنها تتأثر بما قاسيناه من ضروب التهذيب والتعليم ، فهي مديونة ، إلى حد ما ، لما سمعناه وحفظناه من الأحكام والقوالب الرسمية . يفصل الروائي كل ما تقدم ، ويختتم بهذا التشبيه : « إن ذاك الأسلوب القوي يشبه القصور العربية ، وفي صحنها أعمدة البرفير مأخوذة من الهياكل الرومانية ، كما أن تخطيط الصحن نفسه مستوحى من تخطيط البيت القديم » .

ولقد توفى الكاتب ، في فكرته هذه المطابقة تماماً حقيقة الحال ، إلى وضع المشكل موضع الوضوح التام . وهكذا نرى أن جامع القيروان يبدو بمظهر « غابة حقيقية من الأعمدة ذات التيجان القديمة » مأخوذة من كل صوب ، كما أننا نجد في قصر الزهراء ، قرب قرطبة « أعمدة مستعمارة من بنايات آسية الصغرى ، وإيطالية ، بل هي إحدى كنفائس صفاقس ؛ وأحواضاً من الرخام محمولة من أووليم » . وهذا جامع قرطبة يتحقق فيه المتأمل « استعمال المواد والطرق القديمة في التجهيز والتركيب » ونقل الأعمدة والتيجان من البنايات السابقة « بيد أن كل هذه الاستعارات لا تنفي أن للفن الإسلامي غاية خاصة ، فالبنايات الثلاث التي ذكرناها تدل ، في مجمل مظهرها على ميزات مشتركة . وإن الأثرين الدينيين مهما يكن مبلغ المآخذ الغربية وأهميتها قبيحا ، لا يعدوان كونهما جامعين أقبيا في حصيل تأدية الصلاة الإسلامية . وهو أمر ثابت واضح . حتى إن جامع قرطبة ، على رغم

ما زيد فيه من خورس ، ومن مذبح ، مُحَوَّلًا إلى معبد مسيحي ، لا يزال يدعى حتى اليوم « مسكوتنا » من « مسجد » .

لقد ورث العالم الإسلامي عن بيزنطية ، وعن بلاد فارس الساسانية ، ذوق الجلال فاستنار به تقليداً أصيلاً ، وأخرجه ممتزجاً بالنزعات الإقليمية ، والفنون الخاصة مُحَوَّلًا كل ذلك إلى ما يوافق نزعتهم وغايته . وقد حاولت أن أعرض هذه المبادئ العامة الرامية إلى المثل الأعلى للجمال في الفن الإسلامي . ويجب ألا ننسى ، إلى جنب هذا ، أن للفن مهمة رسمية ، في تاريخ التمدن الإسلامي ، فهو مكلف التعبير عن قوة صاحب السلطان وجلاله . ولقد قام الفن بهذه المهمة من أول مظاهره أيام لم يكن قد تخلص بعد من القوالب البيزنطية . ومن أعظم الشواهد على هذا جامع دمشق ، وجامع أورشليم . وما آثار الفسيفساء التي تراها في جامع دمشق مثلاً ، وكأما من عمل الفنانين البيزنطيين ، إلا أدلة واضحة على عظمة الإسلام وسيادة الدولة الأموية . وهكذا فقد نتج ميل خاص في المسلمين إلى الفنون الترفية ، ولا سيما تلك التي تدهش الناظرين بفخامة موادها وغلاء أسماها .

وإننا بفضل هذه الملاحظة ندرك ما قد يحار فيه المطلع لأول وهلة ، وهو كون الفن الإسلامي يبدو غفلاً لا نعرف فيه اسم فنان ولا صفة صانع . ذلك أن غايته الأساسية ، كما قدمنا ، إظهار عظمة الأمراء . سواء في ذلك البنايات الفخمة ، أو آثار الرياش الثمينة ، وعلى أكثرها الكتابات الصارخة بأسماء أصحابها من الأمراء والسلاطين ، أما الفنانون فقد كان بعضهم من الموالي ، وكثير منهم من غير المسلمين . ولكنهم جميعاً — إلا أفراداً قلائل — فضلوا كتم أسمائهم فتركوا آثارهم غفلاً لا تدل على شخصية ، ولا تشير إلا إلى العصر الذي أخرجت فيه .

وهناك صفة أخرى لتلك الآثار هي تقييدها الظاهر بشيء من الضوابط والنحفظات تمنع عنها الحرية والانطلاق في جو السرور والانبساط . نحس فيها إرادة قوية للزخرف ، وجهداً متواصلًا يجاوز الحد في الظهور ، وكأنه يشير إلى

الأوامر التي تلقاها الفنان كي يعمل عمله ، فقام بتنفيذها . نحس كل هذا لأننا تعودنا التدقيق في الدرس ، وتحليل تأثيراتنا وانطباعاتنا . ولكن لنترك هذه التحليلات الدقيقة ، ولنندفع وراء ما يثيره فينا الأثر الفني الإسلامي من أحلام لذيذة في كآبتها فتتحول تلك القواعد القاسية الصارمة في الزخرف الإسلامي ، وإذا بتلك الخطوط المضبوطة ، وتلك الرسوم المكتوبة ضمن الأشكال الهندسية تنتعش شيئاً فشيئاً ، فتبدو الأوراق والزهرات وكأنها وليدة نخلة تهيم في مجال الفن على غير قيد ولا شرط .

ويحسن بنا أخيراً أن ننفي الشبه بين الفن الإسلامي والفن الابتدائي . أو ذاك الفن الذي يظهر لدى الشعوب الأولية القديمة ، أول عهدها باللذة الفنية . من الحق أن الفن الإسلامي يشارك الفن الابتدائي في كره الفراغ والميل إلى تعدد الألوان الفاقعة ؛ ولكنه يفتقر عنه بكون الفن الإسلامي بعيداً عن المظاهر الغريزية ، فالأصل في زخرفته التدقيق الترفي الأرستوقراطي .

ثم إننا لا نجد في الفن الإسلامي تلك الحياة القوية النشيطة التي تمثل ، في نظرنا ميزات الفنون الغربية . إنما هناك في الآثار الإسلامية مظاهر الصرامة والضبط والتجريد . تبدو أحياناً على شيء من اللطف والنعافة ، ولكنها تقصف دائماً بالجلال الرشيق ، سواء في ذلك تصاوير الجدران ، وزخارف الملاط المرخَّم ، والقاشاني ونقوش الخشب المحفور ، وتراويق المخطوطات . ليس في الفن الإسلامي شيء من دواعي التأثر والانفعال . إنما ضبطه الخفي السري ومظاهر مهارته الحاذقة ما يدعو إلى الإعجاب بالفن وحسن التناسب . « ففي هذا الفن » الغريب عن الفن المدرسي العادي ، كل مظهر يلتحف بالأحلام والأسرار . فتظهر فيه الخيلة على أتم ما يمكن من السيطرة والاستبداد تحوُّر وتبدل في العالم الحي ، بل تكيفه كما تشاء . حتى إن الكائنات الحية نفسها تنتهي متحوِّلة إلى خطوط متشابكة » من الحق أن الفنان المسلم لم يتصل ، في غالب حالاته ، بالطبيعة الحية ؛ ولكن من الحق كذلك أنه خالق ألفة نسبية ، وطريقة في التناظر والتقابل ، لا تجاريان .

ج . قيت

أهم آثار الأستاذ قيت

١ - سجل الكتابات العربية

Repertoire Chronologique d'epigraphie arabe

بالاشتراك مع : Combe et Sauvaget

صدر منه ١٣ مجلدات . القاهرة

٢ - مساجد القاهرة

Les Mosquées du Caire

بالاشتراك مع : Haute Cocur

باريز ١٩٣٢

٣ - مصر العربية ، باريز ١٩٣٨

L'Egypte Arabe. Paris 1938

٤ - تعاليق عن الكتابات السورية الإسلامية

Notes d'epigraphie Syro-musulmane

dans Syria VI, 1325 — VI, 1925 — VII, 1926

٥ - الكتابات العربية القديمة في دمشق

Inscriptions arabes de Damas

dans Syria, III, 1922

٦ - شواهد القبور الكوفية في مصر والسودان المجلد الأسبوعي ١٩٥٢

Stèles Koufiques d'Egypte et du Soudan

dans (J. As. 1952)

٧ - سجل المراسيم المماليكية في سورية

Repertoire des decrets Mamelouks de Syria

dans Mélanges Syriens

آثار الدكتور صلاح الدين المنجد

١ — المخطوطات المنشورة

- ١ — دور القرآن بدمشق ، لعبد القادر النعمي (— ١٩٢٧ هـ)
مقدمة في مدارس دمشق وتطور الحركة العلمية فيها — خمسة ملاحق —
١٠٤ ص — مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٦
- ٢ — كتاب اللغات في القرآن ، رواية ابن حسنون (— ٣٨٦ هـ)
١٠٠ ص ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٤٦
- ٣ — رسالة الألفاظ المهموزة ، لابن جني (— ٣١٢ هـ)
١٦ ص ، مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٤٧
- ٤ — رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة لابن الفراء
٣٠٠ ص ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٧
- ٥ — مختصر تنبيه الطالب وإرشاد الدارس ، اختصار العلوي (— ٩٨٢ هـ)
٤٠٠ ص ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٧ مطبوعات مديرية الآثار العامة بسورية
- ٦ — حمامات دمشق لابن عساكر وابن طولون
٣٦ ص ، المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٤٧
- ٧ — تاريخ مسجد دمشق ، لمؤلف لعله البرزالي
ذكر ما استقر عليه الجامع الأموي عام ٥٧٣٠ هـ ٣٢ ص ، مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٤٨
- ٨ — كتاب وقف القاضي عثمان بن المنجا الحنبلي (— ٦٤١ هـ)
٤٨ ص ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٤٩ مطبوعات المعهد الفرنسي بدمشق

٩ — ولاية دمشق في العهد العثماني

- ١٣٦ ص ، قطع كبير ، المطبعة الهاشمية بدمشق ١٩٤٩
- ١٠ — ولاية دمشق في العهد السلجوقي لابن عساكر (— ٥٧١ هـ)
٣٢ ص ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥٠
- ١١ — فضائل الشام ودمشق للربيعي (— ٤٤٤ هـ)
١٨٢ ص . مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٥٠ مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق .
- ١٢ — التهديد فيما يجب فيه التحديد لتقى الدين السبكي
٤٠ ص ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥١
- ١٣ — تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر
المجلد الأول
٩٦٠ ص ، قطع كبير ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥١ مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق
- ١٤ — ارجوزة في محاسن دمشق ، لابن خدا ويردي
١٦ ص ، (في مجلة المجمع العلمي نيسان ، ١٩٥٢)
- ١٥ — كتاب وقف أسعد باشا العظم
٢٨ ص ، قطع متوسط ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥٣
- ١٦ — أسماء مؤلفات ابن تيمية
٢٨ ص ، قطع متوسط ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥٣
- ١٧ — تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر
القسم الأول من المجلد الثانية ٣٥٠ ص + مخططان لدمشق القديمة مطبوعات المجمع العلمي العربي

٢ — تحت الطبع

١٨ — اسراء دمشق في الإسلام للصلاح الصفدي

١٩ — تراجم قضاة دمشق للنعمي وابن طولون
(يظهران في مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق)

٢٠ — سير النبلاء للذهبي
المجلد الأول

(يظهر في مطبوعات معهد المخطوطات بالجامعة العربية)